
HD WIDENER


SIGILL: COLL: HARV
NGL: 1650.
CHRISTO
ET
ECCLESIAE



104

Ezra Abbot

DIE PAULINISCHE

RECHTFERTIGUNGSLEHRE

UNTER BERÜCKSICHTIGUNG

EINIGER VERWANDTEN LEHRSTÜCKE

NACH DEN VIER HAUPTBRIEFEN DES APOSTELS

DARGESTELLT VON

RICHARD ADELBERT LIPSIUS,

DR. PHIL.

MIT EINEM VORWORT

VON

CARL THEODOR ALBERT LIEBNER,

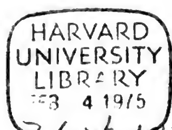
DR. UND ORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEOLOGIE IN LEIPZIG.



LEIPZIG,

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG.

1853.


HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY
FEB 4 1975
71 # 102

SEINEM THEUERN VATER

DEM HERRN

KARL HEINRICH ADELBERT LIPSIUS,

DR. PHIL., CONRECTOR UND ERSTEM RELIGIONSLEHRER AN DER THOMASSCHULE ZU LEIPZIG, ORDENTLICHEM MITGLIEDE DER HISTORISCH-THEOLOGISCHEN GESELLSCHAFT DASELBST, CORRESPONDIRENDEM MITGLIEDE DER OBERLAUSITZISCHEN GESELLSCHAFT DER WISSENSCHAFTEN ETC. ETC.

WIDMET

DIESE ERSTLINGSFRUCHT SEINER THEOLOGISCHEN STUDIEN

IN KINDLICHER DANKBARKEIT

DER VERFASSER.

Als mir vor einiger Zeit der begabte Herr Verfasser dieser Schrift seine Absicht mittheilte, die paulinische Rechtfertigungslehre in genauer exegetischer Durchführung mit besonderer Hervorhebung ihrer ethischen Beziehungen zu behandeln: so konnte ich dieses Vornehmen nur mit Freude und ermunternder Zusprache begrüssen, um so mehr, als ich gerade selbst mit demselben Gegenstande, nämlich mit einer theologischen Ethik der Rechtfertigungslehre in einem grösseren dogmatischen Zusammenhange, beschäftigt war. Ich durfte von dem Fleisse und der Akribie des Herrn Verfassers namentlich auch so manche exegetische Detailuntersuchungen erwarten, denen ich mich bei meiner eigenthümlichen Aufgabe zur Zeit weniger überlassen konnte. — Wird nun zu der jetzt vorliegenden Schrift des Herrn Dr. Lipsius seitens desselben wie des Herrn Verlegers die Mitgabe eines Vorworts von mir gewünscht und kann ich mich diesem Wunsche nach dem früher eingegangenen Verhältniss eines ἐργοδιώκτης nicht wohl entziehen: so möchte es am nächsten zu liegen scheinen, dass ich hier bespräche, wie fern mir durch die Ausführung jene anfängliche Hoffnung erfüllt worden, jedenfalls, dass ich auf die nach dem Dogmatischen hin liegenden Resultate unsres Verf. genauer einginge, zum möglichsten Dienst der auf Grund von Schrift und Bekenntniss überhaupt der Kirche nothwendigen Rechtfertigungslehre. Allein so gross auch der Reiz für mich ist, gerade mit diesem rüstig strebenden Verfasser solchergestalt zu verhandeln, so ist dies doch ohne ein Buch zu dem Buche zu schreiben unmöglich. Auch ist mein Verhältniss zu der vorliegenden Schrift keineswegs dieses, dass etwa, was ich sonst über die Rechtfertigung lehre, hier nur eine exegetisch genauere Ausarbeitung erfahren hätte. Vielmehr steht Herr Dr. Lipsius dabei und zugleich in seiner ganzen theologi-

schen Grundanschauung (s. seine Vorrede) auf eignen Füssen. Ja ich bin sogar als Vorredner in dem eigenthümlichen Falle, mit keinem Hauptpunkte seiner Schrift, was den letzten dogmatischen Ausfall betrifft, völlig einverstanden zu sein.

Dennoch darf ich Denen, die etwa zuerst aus meinem Vorwort ersehen wollten, was sie von dieser Schrift zu erwarten haben möchten, sagen: dass sie hier den exegetischen Stoff der paulinischen Rechtfertigungslehre nach der titelmässigen Beschränkung nicht nur vollständiger als sonst irgend beisammen finden, sondern auch auf eine oft, ja meist, eigenthümliche, feine und sinnvolle Weise so weit gelichtet und gesichtet, dass das Urtheil über das, was der eigentliche Sinn des grossen Apostels in dem theuern evangelischen Grundwort seines Lebens und seiner Verkündigung gewesen, um ein Grosses erleichtert wird. Also selbst wer z. B. nicht mit dem bestimmten Abschluss unsers Verfassers über das Verhältniss des actus forensis zur Gnadenwirkung stimmte, nicht mit seiner bestimmten Formel über die Bedeutung des Gesetzes, nicht mit seiner Lehre vom Versöhnungstode Christi, endlich auch nicht mit der im Ganzen hervortretenden Ansicht von dem eigentlichen Wesen der Rechtfertigung allein aus dem Glauben (— in welchen Fällen allen ich mich befinde, indem ich unsere Kirchenlehre, namentlich für die beiden letztgenannten Hauptpunkte die tiefsinnigen Principien unsrer F. C. auch im innersten Grunde für paulinisch und nur eine noch bestimmtere Heraussetzung der inneren Consequenz dieser Principien, besonders der obedientia Christi activa et passiva, auf Schriftgrund für nöthig halte*) —), wird doch in der umsichtigen Art, wie der

*) Was der bald erscheinende II. Theil meiner christologischen Dogmatik ausführen wird. Ich bemerke dabei, dass ich durch die Polemik, welche der I. Theil neuerlich von mehreren Seiten her erfahren hat, in den Principien desselben nicht nur nicht wankend, sondern vielmehr, bei fortwährend erneuertem Durchdenken des Ganzen der ewigen Thatsachen unsrer Erlösung, nur tiefer befestigt worden bin. Am Wenigsten Eindruck in dieser Beziehung hat auf mich machen können die jüngst erschienene sonst vielfach nützliche und dankenswerthe Schrift von Dr. Thomasius: Christi Person und Werk u. s. w. I. mit ihrer durchgehends gereizten und eigensinnigen Streitführung gegen mich. Mit wahrem Bedauern finde ich Herrn Dr. Thomasius — wohl noch in Folge früherer Streitberührung zwischen uns — in einer Stellung und Stimmung, die ihn meinen Sinn regelmässig entweder gar nicht verstehen, oder erst entstellen und dann bestreiten lässt; und dieses

Verfasser die einschlagenden Stellen bewegt, so viel Tüchtiges und Anregendes, so viel werthvolle und scharfsinnige Auslegung

---

letztere selbst zum Theil mit Benutzung von uns beiden ganz fremden ausserchristlichen und ausserkirchlichen Standpunkten. Im Innersten nämlich wollen wir ja beide Denselben Christus nach lutherischem Bekenntniss, könnten und sollten darum auch nur mit den entsprechenden Mitteln einander bestreiten und zwar aus Frieden zum Frieden. — Nur zu folgenden weiteren Bemerkungen darüber — welche zugleich den ganzen Stand einer derartigen Polemik angehen — sehe ich mich hier veranlasst. Dilettanten werden die polemischen Verstellungen und gewaltsam herbeigezogenen Anklagen des Herrn Dr. Thomasius möglicherweise, wie so oft, unbesehens hinnehmen, ja wohl Denselben darüber beloben, namentlich jemehr er die Stellung eines für theure Güter Kämpfenden einnimmt. Aber von Solchen, die die wirklichen Schwierigkeiten der Sachen kennen und mit dem ganzen Ernst des Ergriffenseins und der Beugung Phil. 3, 12. vor den grossen Aufgaben stehen, welche der heilige und selige Gegenstand, der ewige Sohn Gottes Mensch geworden, durch die h. Schrift und das Bewusstsein der Kirche fortwährend dem dogmatischen Denken stellt und stellen wird bis an das Ende der Tage, „bis dass Er kommt" — von Solchen wird Herr Dr. Thomasius die nothwendige Zurückweisung jenes seines, nicht gegen mich allein gerichteten Thuns erfahren müssen; ja, da er mit so grosser Selbstzuversicht und Ungerechtigkeit gegen Andere das Urtheil herausfordert, wird er im Interesse des gesunden Fortschritts unsrer dogmatischen Arbeit auch die Nachweisung erfahren müssen, wie man seiner genannten Schrift zwar aufrichtig ein rücksehendes historisches und schematisches, aber — eben so aufrichtig — nur sehr wenig eigentlich austrägliches dogmatisches Verdienst zuerkennen und selbst das betonte Neue in Plan und Ausführung nicht neu oder doch nur höchst bedingterweise förderlich finden kann. Bei aller Scheu vor dem Schauspielgeben eines theologischen Haders muss doch gesagt werden: Wohin würden wir kommen, wenn man solch' schwere und trübe Gebundenheit in Vorstellungen von Gefahren für Lehre und Kirche da, wo diese Gefahren am wenigsten vorhanden sind, solch' unberechtigtes Allesalleinmachenwollen und gerade diejenigen am schwersten Verdächtigen, die im gläubigen Verständniss der Schrift und Kirchenlehre auf dem Wege der Väter nur um einige behutsame Schritte weiter gehen wollen — wohin würden wir kommen, wenn man dieses Alles, wie es in dem Buche von Thomasius sich findet, ruhig gewähren lassen wollte? Ich muss meines Orts vor Allem auf's Ernsteste protestiren gegen den Vorwurf oder die Vorspiegelung eines Einmengens blosser aprioristischer Speculation in die Dogmatik. Das ist eine einfache Fälschung, eine reine Umkehr des Thatbestandes, die nur die Beschränktheit oder die Sucht, den Anderen in einen Parteistandpunkt hineinzudrängen, gegen mich vorbringen kann. Was ist denn das: im Innersten Ausgehen vom vollen positiven Grunde der Offenbarung in Christo, von den Erlösungsthatsachen und Lehren in der heiligen Schrift, und den

erhalten, dass er seine Einschau in den inneren Zusammenhang der paulinischen Aussprüche und Gedankengänge wesentlich gefördert findet: so dass in diesem Sinne die Schrift auch unsrer lebendigen Orthodoxie mit gutem Grunde empfohlen werden kann.

darin niedergelegten ganzen unverkürzten göttlichen Gedankeninhalt nur Nachdenkenwollen? Es ist dies doch nichts Anderes, als der Weg, den die Kirche in ihrer dogmatischen Arbeit von jeher gegangen ist. Und es ist kein Faden in meiner Dogmatik, der nicht dergestalt nachweislich an jenem positiven Grunde hinge: — wie ich denn auch in meiner Einleitung zur Dogmatik diese methodischen Principien genauer darlegen werde. So viel Einsicht und Verständniss aber hatte ich jedem deutschen christlichen Theologen zugetraut, dass er diese Principien auch schon in der Anwendung selbst erkennen würde. Und wie viele theure Namen könnte ich für diese erfüllte Erwartung anführen!

Leipzig, den 1. August 1853.

Dr. Liebner.

Vorrede.

Seitdem die in den verflossenen Jahren so lebhaft angeregte Frage nach der Neugestaltung der evangelischen Kirchenverfassung wieder in den Hintergrund getreten ist, hat sich die gesammte Thätigkeit dem inneren Ausbau der Kirche zugewendet. Und nicht mit Unrecht. Denn wie dringendes Bedürfniss eine regere Theilnahme auch der Laien am Wohl und Wehe der Kirche immerhin sein mag, so haben doch die Ereignisse der jüngstvergangenen Zeit einem Jeden, der die Augen aufthun wollte, unwiderleglich bewiesen, dass auch die nach allen Seiten hin zweckentsprechendste Verfassung unserer evangelischen Kirche nichts als eine inhaltsleere und darum zweckwidrige Form sein würde ohne eine Neubelebung des kirchlichen Sinnes. Wir haben eine gewaltig begonnene Bewegung scheitern gesehen, scheitern zumeist an dem Mangel an sittlich religiösem Ernste ebensowol ihrer Führer wie der grossen Masse, die sich als Werkzeug brauchen liess. Man hat einen stattlichen Bau aufzuführen verheissen, und hat doch verschmäht, vorerst den Grundstein zu legen, ohne welchen auch der festeste Bau alsbald den heranbrausenden Winden zur Beute wird. Man hat abgesehen von den ewigen Grundlagen des Rechts und der Sittlichkeit, die allein einer neuen Ordnung der Dinge Dauer und Festigkeit zu geben im Stande sind. Man ist ausgegangen von jener idealistischen Ueberschätzung der Menschennatur, die die unheilvolle Macht der Sünde nicht erkennen will oder kann. Man hat sich blind-

lings einer modernen Philosophie in die Arme geworfen, welche die Selbstherrlichkeit des Menschengeistes predigte und jede Hinweisung auf unsere Erlösungsbedürftigkeit durch eine höhere Macht als einen überwundenen Standpunkt, als ein veraltetes Vorurtheil belächelte.

Da that's denn Noth, dass diejenigen, die sich noch nicht dazu hatten verstehen können, ihr Christenthum gegen eine verwaschene Universal-Religion des Humanismus umzutauschen, endlich einmal ernst machten mit ihrem Glauben und unserer Zeit ihre ganze geistige Hohlheit und Verkommenheit unnachsichtlich vor die Seele führten. Unerschrockene Mahnprediger sind aufgetreten, die unbekümmert um die ihnen entgegengeschleuderten Schmähreden und Verdächtigungen frei heraus die nackte Wahrheit geredet haben. Wer es noch aufrichtig meinte mit seinem Christenthum, hat sich aufgerafft und hat sein Ohr den lockenden Sirenenklängen der Verführung verschlossen. Der heilige Geist hat aufs Neue seine lebenspendende und lebenweckende Kraft offenbart, und die erstaunten Zeitgenossen haben erkannt, dass der evangelische Glaube noch immer eine Macht in der Welt und über die Welt sei. Es ist hier nicht der Ort, dies in's Einzelne zu verfolgen. Man mag sagen, dass gerade jene neuesten kirchlichen Bewegungen reich an allerhand Uebertreibungen und Schroffheiten sind, dass diejenigen, welche am lebhaftesten für Erweckung des christlichen Lebens streiten, den Kreis der Christlichkeit sehr eng, den Kreis des Widerchristlichen aber um so weiter ziehen. Auch mag ich nicht leugnen, dass viel des Einseitigen und Verkehrten bei den erneuten kirchlichen Bestrebungen mit untergelaufen ist und noch unterläuft, insbesondere in dem neuerwachten Bekenntnissstreit zwischen den beiden evangelischen Kirchen; und man kann sich eines schmerzlichen Gefühls nicht erwehren, wenn man sieht, wie viel herrliche Kräfte voll Glaubensmuth und christlichem Eifer sich so gänzlich verzehren und der Kirche verloren gehen, welche ihrer im Kampfe gegen Jesuitismus einer- und Freigemeindenthum andererseits gerade am allernöthigsten bedarf.

Allein man wird trotzdem nicht verkennen dürfen, dass selbst der blindeste Zelotismus noch immer vorzüglicher ist als die eine Zeitlang eingerissene Gleichgiltigkeit gegen allen und jeden po-

sitiven Gehalt des Christenthums. Zudem folgt auf Druck der Gegendruck, auf Action die Reaction. Hat man sich früher gewöhnt, einen Glaubenssatz nach dem andern erst der evangelischen Kirche insbesondere, dann des Christenthums überhaupt, unter das Unwesentliche und Minderwesentliche zu verweisen, d. h. auf höfliche Weise in die Rumpelkammer unter das alte Gerülle der Urgrossältern zu werfen: nun so wird man's doch wohl verzeihlich oder wenigstens begreiflich finden, wenn diejenigen, welche die kahlen Wände ihrer Wohnung wieder mit dem nöthigen Hausrath auszurüsten bemüht sind, neben den guten und massiven Geräthen auch einige wurmstichige wieder aus der Rumpelkammer herabholen. Wenn man Jahrzehnte lang sich um die Wette befliss, die Symbole unserer Kirche in den Staub zu treten, so kann man denen nicht allzu gram sein, welche lieber kein Titelchen fahren lassen, als dass sie auf's Neue Gefahr laufen wollen, Alles zu verlieren. Ob übertriebener Eifer auch mancherlei Schaden gestiftet hat; sicher grösseres Unheil hat die geist- und herzlose Weisheit derer über die Kirche gebracht, die die Blödigkeit ihres inneren Auges als „gesunden Menschenverstand" anzupreisen sich unterfingen. Gegenüber der vollständigen Negation jeder höhern Auctorität überhaupt kann auch der allerstarrste Orthodoxismus auf eine gewisse Berechtigung pochen; jedenfalls aber liegt es in der Natur der geschichtlichen Entwickelung begründet, dass die vorherrschend kritische Bewegung auf dem Gebiete der Theologie jetzt einer vorherrschend reconstruirenden Bewegung Platz gemacht hat. Die kritische Bewegung begann mit bescheidenen Zweifeln an der unbedingten Giltigkeit einiger symbolischer Lehrformen, und von Stufe zu Stufe im raschen Fortschritte sich weiter entwickelnd endete sie mit der Selbstvergötterung des Menschen, mit der Einsetzung des absoluten Egoismus. Damit war selbst der Glaube an eine moralische Weltordnung als unbrauchbarer Ballast über Bord geworfen, und die neue Lehre des masslosesten Subjectivimus hatte schliesslich nicht nur allen religiösen, sondern auch allen und jeden moralischen Halt verloren.

Hier war man an der Stelle angelangt, wo man nicht weiter konnte und nothgedrungen wieder umlenken musste. Auch dem blödesten Auge wurde jetzt klar, dass jener kahle Deismus, welcher noch vor wenig Jahrzehnten auf allen Kanzeln und Lehr-

stühlen sich breit machte, den hereingebrochenen Sturm nicht zu beschwören im Stande war. Man musste zurück auf den Boden christlicher Positivität, man musste die dogmatische Arbeit im umfassenderen Masse wieder aufnehmen und gleichzeitig das Dogma fruchtbar fur's Leben machen. Dies ist der Grundgedanke, der sämmtlichen Arbeiten auf dogmatischem und ethischem Gebiete seit Schleiermacher zu Grunde liegt. Andererseits aber konnte man auch wieder nicht blos anknüpfen an die in starrem Schematismus untergegangene Orthodoxie des 17. Jahrhunderts: die grosse dazwischen liegende Entwickelungsperiode liess sich nicht wegstreichen aus der Geschichte, und am allerwenigsten konnte man die philosophische Bewegung ignoriren, welche sich seit Kant, Fichte, Jacobi der Geister bemächtigt hatte. Dadurch ist die Aufgabe unendlich schwieriger geworden, aber deshalb durchaus nicht unlösbar. Ist doch selbst die äusserste Orthodoxie unserer Tage, die kein Jota von den Symbolen fahren lässt, himmelweit verschieden von jener alten verknöcherten Orthodoxie, deren wir eben Erwähnung thaten. Sie ist fruchtbarer für's Leben geworden und wurzelt nicht mehr nur in der alten Scholastik, sondern zugleich in der Tiefe des religiösen Gemüthes. Spener und Francke, die Begründer einer neuen praktischen Frömmigkeit sind heutzutage wenigstens von einigen Strenggläubigen zu Ehren aufgenommen und als Musterbilder christlichen Lebens und christlichen Glaubens anerkannt. Und neben der strengsten Symbolgläubigkeit geht eine neue gewaltige theologische Richtung her, welche dem positiv-christlich-kirchlich-speculativen Denken Rechnung trägt, und den alten dogmatischen Stoff nicht sowohl über den Haufen zu werfen, als vielmehr neu zu beleben und denkend zu durchdringen, die alte Wahrheit in neuer Form wiederum in das Bewusstsein der Zeit zurückzuführen bemüht ist. Seit Schleiermacher den ersten Versuch in diesem Sinne wagte, ist eine Reihe von trefflichen Männern aufgetreten, welche alle, obwohl auf verschiedenen (selbst antischleiermacherischen) Wegen demselben Ziele zustreben und alle in zwei Fundamentalpunkten einverstanden sind, einerseits das mit Unrecht verworfene Alte wiederherzustellen, indem sie seinen tiefen Gehalt uns besser als bisher geschehen zu würdigen lehren, andererseits aber auch das Neue nicht zu verschmähen, wenn es sich als Gewächs aus dem

Evangelium erweisen kann und angeeignet werden kann vom Bewusstsein der Kirche. Diese Männer, ein Neander, Nitzsch, Lücke, Ullmann, Twesten, Liebner, Dorner, Martensen u. A. sind recht eigentlich die Begründer einer neuen Theologie geworden. Sie haben das Reformationswerk des 16. Jahrhunderts wieder aufgenommen, aber freilich in ganz anderem Sinne als dem der Oberflächlichkeit. Sie sind sich bewusst auf ächt evangelischem Boden zu stehen, und sind eben darum zurückgekehrt zu den Principien der Reformation, ohne jedoch die seitdem verflossenen drei Jahrhunderte ungeschehen machen zu wollen.

In diesem Zusammenhange möge es mir verstattet sein, noch Folgendes als meine Ueberzeugung auszusprechen.

Ein jeder Versuch einer dogmatischen Reconstruction des in den Bekenntnissschriften niedergelegten Gedankenstoffes schwebt in der Luft, so lange wir uns nicht unserer völligen Uebereinstimmung mit den Principien der Reformation lebendig bewusst sind. Wenn es einerseits das in der Geschichte offenbare göttliche Walten leugnen hiesse, drei Jahrhunderte für ungeschehen zu erklären, statt mit gewissenhafter Sorgfalt jeder neuen Erscheinung auf den Grund zu sehen und zu prüfen, was davon sich nutzbar machen lasse für's kirchliche Leben: so würde es andrerseits nichts als eine grosse Lüge sein, den Namen evangelischer Christen zu führen, ohne dass wir uns im Einklange wüssten mit den Principien der Reformation. Das erste Princip ist das Formalprincip, die Anerkennung der heiligen Schrift als Urkunde und Quelle unseres Glaubens. Dies ist sie uns aber nicht darum, weil sie Schrift, will sagen Geschriebenes, ist; sondern weil wir Christum in ihr haben. So ist uns auch das Schriftwort giltig, nicht weil Paulus oder Johannes oder Matthäus solches geredet haben, sondern weil der Geist, der die heiligen Männer trieb, der Reflex jener Persönlichkeit war, welche göttliches Wesen mit menschlicher Natur zu untrennbarer, leibhaftiger Einheit verband. Ja diesen Werth würde die Schrift auch in dem äussersten Falle behaupten, wenn die Kirche dem unbesonnenen Urtheile eines Bruno Bauer sich unterwerfen sollte, dass kein einziges unter den neutest. Büchern unmittelbar apostolischen Ursprungs wäre. Denn sie bliebe auch dann noch die treueste

Urkunde von dem, der der Wendepunkt der Zeiten geworden ist; und so lange Jemand noch an Jesu Christo als dem Eckstein seines Glaubens festhielte, müsste die Schrift die Quelle sein, aus der er sein Christenthum schöpfte.

Das andre Princip ist das Materialprincip, die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben. Diese hat die heftigsten Angriffe, die gröbsten Missdeutungen erfahren, und muss trotz alledem aufrecht erhalten werden, weil mit ihr die evangelische Kirche steht und fällt. Es hat sich seit der Reformation dasselbe wiederholt, was sich zu den Zeiten des Paulus ereignete. Wie damals von Seiten des gesetzesstolzen und selbstgefälligen Judenthums, so wird diese Lehre heute noch von Katholiken und Naturalisten um die Wette verworfen. Jene verdienen sich die Seligkeit durch Messehören, Rosenkranzbeten, Wallfahrten und Schenkungen an die Priesterschaft; diese haben nicht einmal diese Bemühung, denn die kleinen Fehler, die sie an sich tragen (die Glücklichen!) sind ihnen kaum der Rede werth. Und nicht genug, dass sittliche Laxheit die Lehre bekämpfte, so hat man sie auch zu entstellen gewusst. Man hat aus den Schriften des Paulus wie aus den Symbolen unserer Kirche herausgelesen, dass das blosse Fürwahrhalten irgend einer bestimmten Summe von Glaubenslehren gottwohlgefällig sei und bewirke, dass Gott uns trotz unserer Sünde für gerechtfertigt erkläre.

Je grösser die Zuversicht war, mit der man solches behauptete, desto grösser war auch der Schaden, der daraus für die Kirche erwuchs.

Aengstliche Gemüther fürchteten nicht mit Unrecht, dass eine solche Lehre für die Sittlichkeit gefahrdrohend sein könne; Andre waren vorurtheilsvoll genug, sie selbst in dieser verkümmerten Form hoch und heilig zu halten, und auch jenem äusserlichen Buchstabenglauben einen Werth beizumessen, der ihm nach der Natur der Sache unter allen Umständen nicht beigemessen werden konnte. Auf jeden Fall erging es auch diesem Fundamentaldogma wie vielen andern, dass es auf eine für die evangelische Kirche gefahrdrohende Weise veräusserlicht wurde, und eben wegen dieser Veräusserlichung in seinem unendlich tiefen Gehalte dem kirchlichen Bewusstsein auf Zeiten so gut wie völlig verloren ging.

Es scheint daher hinlänglich gerechtfertigt zu sein, wenn ich den Versuch gewagt habe, die betreffende Lehre einer durchweg neuen Untersuchung zu unterziehen, und diese Erstlingsfrucht meiner theologischen Studien hiermit der Oeffentlichkeit zu übergeben. Einen besondern Anlass für diese Arbeit gab mir noch eine kürzlich von einem niederländischen Theologen, Rauwenhoff, herausgegebene Schrift: Disquisitio de loco Paulino, qui est de δικαιώσει. Lugduni-Batavorum 1852. Wie viel Schätzenswerthes auch immer diese Schrift enthält, und wie richtig sie insbesondre den Begriff des Glaubens erörtert, so scheint mir doch die in ihr vorgetragene Ansicht vom Begriffe der Rechtfertigung eine verfehlte, weil einseitige zu sein. Es ist mir nicht unbekannt, dass eine grosse Anzahl von Theologen sich von jeher für die Auffassung entschieden hat, dass Paulus unter dem Begriffe der δικαίωσις lediglich den sogenannten actus forensis verstehe. Auch Rauwenhoff hat eben diese Auffassung auf's Neue exegetisch zu begründen versucht. Aber trotzdem, wie meine Ueberzeugung ist, mit Unrecht. Zwar muss ich mich feierlich gegen das Missverständniss verwahren, als ob ich diesen actus forensis aus den paulinischen Schriften hinwegleugnen wollte, aber doch scheint derselbe mir nicht alle Seiten der paulinischen Lehre zu umfassen. Der paulinische Begriff ist tiefer, innerlicher. Die Rechtfertigung wird nach ihm ebensowol durch die Gnade, als durch den Richterspruch bedingt; es wird durch die Gnade zugleich ein neues ethisches Princip im Menschen geschaffen, welches die dereinstige Rechtfertigung schon implicite in sich trägt; dieser Gnadenact ist nicht wie Rauwenhoff will, abzuscheiden vom göttlichen Richterspruche, sondern bildet ein untrennbares Ganze mit ihm: und hieraus ergiebt sich nothwendig das Letzte, dass die Rechtfertigung des Menschen vor Gott nichts weniger ist als ein blosser Act der göttlichen Willkür, ein Begriff, der ohnedies schon ein für allemal aus der Theologie verbannt bleiben sollte.

Zur Begründung dieser Ansicht war nicht nur eine genaue exegetische Durchmusterung aller auf die Rechtfertigungslehre selbst bezüglichen Stellen erforderlich, sondern es machte sich auch im Laufe der Untersuchung eine neue Darstellung einer Reihe von andern Lehrstücken nothwendig, welche mit der Rechtfertigungslehre im engsten Zusammenhange stehen. Um den vollen

Begriff der Rechtfertigung aus dem Glauben zu gewinnen, musste nicht nur die paulinische Anschauung von der Rechtfertigung und von dem Glauben selbst untersucht werden, sondern es musste auch der Gegensatz hierzu erörtert werden, der Begriff des Gesetzes, um den Nachweis zu liefern, dass aus Werken des Gesetzes die Rechtfertigung nicht kommen könne. Ferner musste gezeigt werden, inwiefern denn wirklich der Begriff des Glaubens die Rechtfertigung implicite in sich schliesse: und hier kamen die Lehren von der Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christo, von der Versöhnung und vom neuen geistigen Leben der Gläubigen in Betracht, woran sich endlich, um nichts Hergehöriges unerörtert zu lassen, die Frage nach dem Verhältnisse des Glaubens zur Liebe und zur Hoffnung, insbesondre auch die paulinische Auffassung von der Bedeutung der Werke im Christenthume anschloss.

Dass ich hierbei nicht blos grammatisch-historische Exegese geübt, sondern zugleich tiefer auf den innern Zusammenhang des paulinischen Lehrbegriffs eingegangen bin, und hie und da von dem eigentlich exegetischen Gebiete auf das Feld der biblischen Dogmatik hinüberstreife, wird hoffentlich keine Anfechtung von denen erleiden, welche sich des engen Zusammenhanges bewusst sind, welcher diese beiden Gebiet verbindet.

Schliesslich kann ich nicht unerwähnt lassen, dass mein Verfahren bei dieser Arbeit wesentlich mitbedingt ist durch die nothwendige Berücksichtigung der sogenannten Tübinger Schule. Wie dieselbe überall neue Ansichten über das apostolische Zeitalter aufgestellt hat, so hat sie insbesondere auch den Begriff der paulinischen Rechtfertigungslehre in den Kreis ihrer Erörterungen gezogen, und den Nachweis zu liefern versucht, dass Paulus die Werke in aller und jeder Weise aus dem Acte der Rechtfertigung verbanne, und eben hierdurch in einen fast unlösbaren Widerstreit mit der ganzen nicht blos apostolischen, sondern auch nachapostolischen Kirche gerathen sei. Dieser Nachweis musste um so leichter werden, als Baur ebensowol als alle, welche in den Hauptsachen an die Baur'sche Kritik sich anschliessen, die paulinische Lehre lediglich auf den actus forensis beschränkt: daher es denn möglich wurde, dass Köstlin von eben diesem Standpunkte aus die Unächtheit des Philipperbriefes

zu erweisen unternahm, weil dieser, wie er ganz richtig erkannte, eine andre, mehr dynamische Auffassungsweise der Rechtfertigungslehre enthielt.

Hieraus ergab sich für mich die Nothwendigkeit, um möglichst vorurtheilsfrei zu Werke zu gehen, die Untersuchung zunächst auf die allgemein (bis auf Bruno Bauer) anerkannten 4 Hauptbriefe des Apostels zu beschränken. Erst von hieraus wird sich ein sicherer Boden gewinnen lassen, um das Urtheil über die in den übrigen Briefen, insbesondre im Philipperbriefe, dargelegte Form der Rechtfertigungslehre mit grösserer Sicherheit festzustellen. Auch schien es mir der Würde der Wissenschaft unangemessen zu sein, gegen Männer, denen man, welches immer sonst unser Urtheil über ihre Leistungen sein möge, reiche Kenntnisse, ein scharfes Urtheil und ein ernstes wissenschaftliches Streben nicht absprechen darf, nach Vorgang von Thiersch u. A. mit nichts als banalen Redensarten und moralischen Nutzanwendungen in's Feld zu rücken. Wo ich überzeugt war, dass das Recht auf Tübinger Seite sei, habe ich dies auch unumwunden ausgesprochen — bei mir soll nicht der Tartuffe gespielt werden —; wo ich gegentheiliger Ansicht war — und dies war freilich oft genug der Fall — habe ich mein abweichendes Urtheil nach Kräften auf wissenschaftlichem Wege zu begründen versucht. — Unter den Schriften, welche ganz oder theilweise gegen die Tübinger Ansichten polemisiren, habe ich insbesondre Neander's apostolisches Zeitalter (4. Aufl.) und die scharfsinnige Schrift des kürzlich zum Professor beförderten Herrn Dr. Ritschl, die Entstehung der altkathol. Kirche. Bonn 1850., benutzt. Lechler's apostolisches und nachapostolisches Zeitalter. Haarlem 1851. kam mir leider zu spät in die Hände, als dass ich es bei meiner Arbeit noch hätte berücksichtigen können. Ich bemerke daher hier im Kurzen, dass ich mit seiner Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffes im Ganzen einverstanden bin, was ich freilich von vielen andern Theilen dieser Schrift nicht in demselben Umfange aussprechen kann.

So übergebe ich denn nun mein Büchlein in Gottes Namen dem theologischen Publikum und hege die Hoffnung, dass man mir wenigstens die Anerkennung nicht versagen werde, redlich nach Wahrheit gestrebt zu haben. Gebe Gott, dass es ein Scherflein

beitragen möge zur Förderung unserer theuern evangelischen Kirche, wenn auch nur dadurch, dass es zu neuer allseitiger Durchforschung jener tiefsinnigen Lehre von der Rechtfertigung, die aus dem Glauben stammt, anregte. Mir selbst aber bin ich wohl bewusst, wie sehr auf meine Leistung das Wort des Apostels Anwendung leide: nicht dass ich es schon ergriffen habe, ich jage ihm aber nach, ob ich es auch ergreifen möchte.

Leipzig, am 5. Juni 1853.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Vierter Abschnitt.

Der Glaube und die Rechtfertigung.

Anhang.

Verhältniss des Glaubens zu Liebe und Hoffnung.

Erster Abschnitt.

Begriff der Rechtfertigung im Allgemeinen.

Erstes Capitel.

Begriff der δικαιοσύνη.

δικαιοσύνη, Zustand der sittlichen Rechtschaffenheit. Sie ist ebensowol ein schon wirklicher, als ein noch unter die Hoffnung gestellter Zustand. δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ, Rechtbeschaffenheit vor Gott; δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ, Rechtbeschaffenheit die Gott giebt.

Um den Begriff der Rechtfertigung festzustellen, werden wir den Ausgangspunkt der Untersuchung vom Substantivum δικαιοσύνη zu nehmen haben. Der Begriff der δικαιοσύνη wird jetzt fast allgemein richtig bestimmt als der Zustand der Rechtbeschaffenheit im Allgemeinen. δίκαιος ist Jeder der so ist wie er seiner Bestimmung nach sein soll. Dieser Begriff legt sich in ein doppeltes Moment auseinander. Nach aussen hin besteht die δικαιοσύνη darin, dass Jeder das Seine thut, also ebensowenig hinter seiner Pflicht zurückbleibt, als über den ihm zugewiesenen Kreis von Thätigkeiten hinausgreift. Hierin liegt nothwendig das Moment mitenthalten, dass der δίκαιος jedem Andern giebt, was er ihm zu geben schuldig ist: das suum cuique. Nach innen wird das was von jedem Einzelnen im Verhältnisse zu Andern gilt, nun auch auf das Verhältniss der einzelnen Bestandtheile seines Wesens zu einander angewandt. In dieser Beziehung besteht also die δικαιοσύνη darin, dass jeder Bestandtheil unseres Wesens die Stellung zu den übrigen einnimmt, die ihm von Natur angewiesen ist. Hierin liegt auch der Begriff der Uebereinstimmung mit sich selbst im Ganzen wie im Einzelnen.

Zur Erörterung des philosophischen Begriffes der δικαιοσύνη bei den Griechen hat Rauwenhoff*) unter andern auf das IV.

*) Disquisitio de loco paulino qui est de δικαιώσει p. 6.

Buch der Politeia des Platon hingewiesen, und insbesondere die Stelle p. 433 A. angezogen: *τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστίν.* Platon hat sich die Erörterung des Begriffes der *δικαιοσύνη* in der ganzen Politeia zur Aufgabe gestellt (vgl. I, p. 331 C. — II, 367 E.) und sucht denselben dadurch zu finden, dass er ihn zunächst am Staate, sodann aber am einzelnen Menschen aufsucht. Der Staat stellt nämlich das Bild des Menschen im Grossen dar, indem er ebenso wie der einzelne Mensch aus verschiedenen Bestandtheilen besteht, deren Verhältniss zu einander einer näheren Bestimmung bedarf. Dieses Verhältniss zu bestimmen ist die Aufgabe der folgenden Entwickelung. Demgemäss wird von II, 367 E. — VII, 541 B. der rechtbeschaffene Staat und der rechtbeschaffene Mann, VIII, 543 A. — IX, 588 A. das Gegentheil von Beiden nach seinen verschiedenen Arten dargestellt. Den Mittelpunkt der ganzen Erörterung aber bildet lib. IV. Hier wird die Rechtbeschaffenheit eines Staates darein gesetzt, dass die (drei) verschiedenen Stände, und demgemäss alle einzelnen Bürger das thun, was ihnen zukommt und nicht über ihren Bereich hinausgreifen; und dies ist's, was in der von Rauwenhoff citirten Stelle zusammengefasst wird (vgl. die Erörterung von p. 427 D. — 435 A.). Im Folgenden wird eben diese Regel nun aber auch auf den einzelnen Menschen angewandt: es werden hier drei Bestandtheile geschieden, *τὸ λογιστικὸν, τὸ θυμοειδὲς, τὸ ἐπιθυμητικόν,* *) und die Summe der ganzen Anschauung ist zusammengefasst p. 443 D. in den Worten, dass die Gerechtigkeit sich nicht sowol beziehe *περὶ τὴν ἔξω πρᾶξιν τῶν αὑτοῦ ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντὸς, ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἐάσαντα τὰ ἀλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὑτῷ, μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὑτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ ξυναρμόσαντα τρία ὄντα ὥσπερ ὅρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα, πάντα ταῦτα ξυνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν,*

*) Das Verhältniss derselben zu einander wird IX, 588 B. flg. durch das Bild erläutert, dass das Innere des Menschen aus einem vielgestaltigen Ungeheuer, einem Löwen und einem Menschen bestehe. Hier habe nun der Mensch zu herrschen, der Löwe als Beistand sich ihm zuzugesellen, das vielgestaltige Ungeheuer aber zu gehorchen.

σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον, οὕτω δὴ πράττειν ἤδη, ἐάν τι πράττῃ, ἢ περὶ χρημάτων κτῆσιν ἢ περὶ σώματος θεραπείαν ἢ καὶ πολιτικόν τι ἢ περὶ τὰ ἴδια ξυμβόλαια, ἐν πᾶσι τούτοις ἡγούμενον καὶ ὀνομάζοντα δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πρᾶξιν ἢ ἂν ταύτην τὴν ἕξιν σώζῃ τε καὶ συναπεργάζηται, σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει ἐπιστήμην ἄδικον δὲ πρᾶξιν ἢ ἂν ἀεὶ ταύτην λύῃ, ἀμαθίαν δὲ τὴν ταύτῃ αὖ ἐπιστατοῦσαν δόξαν.

Haben wir so den allgemeinen philosophischen Begriff der δικαιοσύνη gefunden,*) so brauchen wir denselben nur unter den allgemein religiösen Gesichtspunkt zu stellen, um den alttestamentlichen Begriff zu gewinnen. δικαιοσύνη ist hier der dem Willen Gottes angemessene Zustand des Menschen.**) Es ist also der allgemeine Begriff der Rechtbeschaffenheit unverändert geblieben; der Massstab dieser Rechtbeschaffenheit aber ist ein andrer geworden: er ist kein subjectiv philosophischer mehr, sondern ein objectiv religiöser, der göttliche Wille.

Hieran knüpft sich nun unmittelbar die neutestamentliche Anschauung: der Begriff der δικαιοσύνη bleibt derselbe. Es bedarf hierfür ebenso wie für die alttestamentliche Anschauung keiner näheren Begründung von unserer Seite, da man obige Begriffsbestimmung als einstimmig anerkannt ansehn darf.***) Ebenso wird wol allgemein zugestanden, dass die vollkommene, wahrhaft durchgeführte δικαιοσύνη der grosse Mittelpunkt ist, um welchen sich die Lehre Jesu selbst bei den Synoptikern bewegt, sofern nämlich diese δικαιοσύνη das charakteristische Merkmal aller Derer ist, welche der βασιλεία τῶν οὐρανῶν angehören. Mt. VI, 33. kann als die klassische Stelle hierfür betrachtet werden.†) Doch ist mit dieser Uebereinstimmung im Wesentlichen durchaus nicht Alles erschöpft. Es entsteht nämlich jetzt die wichtige Frage, ob diese δικαιοσύνη eine durch den einmaligen Act des Gläubigwerdens ein für allemal fertiger, oder vielmehr ein noch unvollendeter, sich fort und fort vervollkommnender und erst im

*) Das Weitere hierüber s. bei Rauwenhoff l. c. p. 6 ff.

**) Den Nachweis hat Rauwenhoff gegeben pag. 10 ff. vgl. auch Baur, Paulus p. 523 f.

***) Vgl. die Erörterung von Rauwenhoff p. 22 ff. (für das N. T.)

†) Vgl. die Darstellung bei Planck, Judenthum und Urchristenthum. Theol. Jahrbücher 1847, 2., p. 269 ff.

Jenseits zum Abschlusse gelangender Zustand sei. Es ist hier nicht der Ort, die synoptische Lehre über diesen Gegenstand genauer zu erörtern; nur so viel sei bemerkt, dass δίκαιος sehr häufig in dem gangbaren Sinne der Juden gebraucht ist, in welchem Jeder δίκαιος ist, der die Formen des Gesetzes beobachtet und grober Vergehungen sich enthält, vgl. Mt. V, 45. XIII, 17. XXIII, 29. 35. u. ö. (Daher auch die Zusammenstellung des δίκαιοι mit den Propheten). Dies erschöpft natürlich den Begriff Jesu selbst von der δικαιοσύνη von ferne nicht, und man kann daher aus der gangbaren Bezeichnung δίκαιοι durchaus keine Vollendung der δικαιοσύνη schon auf Erden erschliessen wollen. Der Begriff Jesu enthält vielmehr die vollendete δικαιοσύνη gegenüber der blos scheinbaren und äusserlichen, vgl. Mt. IX, 13. XXIII, 28. Es ist ein πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην, Mt. III, 15. (wo es Jesus zunächst als seine eigne Aufgabe hinstellt) und wie die βασιλεία τῶν οὐρανῶν für die Menschen eben noch ein Gegenstand des Strebens ist, so ist dies auch die δικαιοσύνη, vgl. Mt. V, 6. 10. VI, 33. Doch ist damit die δικαιοσύνη andrerseits nichts absolut künftiges, sondern ein Zustand, der in den πιστεύσαντες schon eingetreten ist, vgl. Mt. V, 20. Als vollendet scheint diese δικαιοσύνη erst beim Weltgerichte gedacht zu sein, jedoch so, dass sie als innerer Zustand dem eigentlichen Richterspruche vorhergeht, Mt. XIII, 43. 49. XXV, 37. 46.

Wir wenden uns nach diesen vorläufigen Bemerkungen zur Untersuchung des paulinischen Begriffes der δικαιοσύνη. Rauwenhoff hat denselben als selbstverständlich vorausgesetzt, indem er sich mit der Bemerkung genügen lässt, dass die allgemeine Anschauung der δικαιοσύνη als der Rechtbeschaffenheit vor Gott auch bei Paulus sich wiederfinde. So wahr diese Bemerkung ist, so wenig erschöpft sie die einschlagenden Fragen. Ist die δικαιοσύνη etwas bereits Fertiges, der (durch den actus forensis der δικαίωσις) den Menschen zu Theil gewordene Besitz des göttlichen Gnadengeschenks des für gerecht Erklärtwordenseins, oder ist sie vielmehr ein innerer, sich fort und fort entwickelnder Zustand, der im Wesen mit der Heiligkeit identisch, seine Vollendung erst im Jenseits erhält? Oder mit andern Worten: ist den Menschen, denen die δικαιοσύνη beigelegt wird, damit ein Zustand zugeschrieben, in dem sie ein für allemal gerecht sind, oder ein Zustand, vermöge dessen sie erst noch gerecht werden?

Die Antwort auf diese Frage, wenn sie überhaupt gegeben wurde, ist bisher meist ausschliessend in dem einen oder andern Sinne ausgefallen. Zunächst muss nun anerkannt werden, dass der Begriff der δικαιοσύνη unter allen Umständen ein in irgend welcher Beziehung bereits Gewordenes erheischt. Es ist der Zustand des Rechtbeschaffenseins, und dieser darf weder in die blosse Möglichkeit (Potentialität) des Rechtbeschaffenseins, noch auch in einen blossen Process des Rechtbeschaffenwerdens umgewandelt werden, dem das Rechtbeschaffensein ein noch völlig Jenseitiges ist. Wol aber ist innerhalb der so dem Begriffe der δικαιοσύνη gesteckten Gränzen noch immer eine Zweiheit der Auffassung möglich. Entweder ist nämlich der Zustand des Rechtbeschaffenseins (in den πιστεύσαντες) ein bereits jetzt absolut fertiger, oder die Rechtbeschaffenheit ist nur eine ideell vollendete, sofern nämlich das neue Lebensprincip ein wirklich vorhandenes ist, aus welchem heraus sich die vollkommne δικαιοσύνη erst noch gestalten soll. Im letzteren Falle könnte die δικαιοσύνη eben so gut als schon vorhanden, als auch als noch bevorstehend gedacht werden, je nachdem man sie bald als den die vollendete δικαιοσύνη ideell in sich tragenden, bereits irgendwie wirklich gewordenen, principiellen Zustand, bald als die definitiv vollendete δικαιοσύνη selbst fasst.

Versuchen wir es nun, der paulinischen Anschauungsweise näher zu treten. Röm. IX, 30. lesen wir τὰ ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην, κατέλαβε δικαιοσύνην. Offenbar ist hier die δικαιοσύνη als etwas bezeichnet, was die Heiden bereits besitzen. Dagegen findet sich Gal. V, 5. die entgegengesetzte Anschauung: ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα. Die ἐλπὶς δικαιοσύνης ist aber nach dem fast einstimmigen Urtheile der Ausleger die Hoffnung auf die Gerechtigkeit. Diese ist also noch nichts Fertiges, Abgeschlossenes, unzweifelhaft Gewisses: und hiermit stimmt zusammen die v. 2. und 4. ausgesprochene Möglichkeit, dass auch für den Gläubigen noch die Gefahr vorhanden sei, der Gerechtigkeit verlustig zu gehn. Eben diese Ansicht scheint nun auch Röm. VI, 16. vorzuliegen: ᾧ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοὴν, δοῦλοί ἐστε, ᾧ ὑπακούετε, ἤτοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην. Hier ist die δικαιοσύνη das Resultat der ὑπακοή; diese aber kann nicht als etwas bereits (im Momente des Gläubigwerdens) Voll-

endetes, sondern muss als dauernd gedacht werden. Dies wird einmal durch das Präsens παριστάνετε, ὑπακούετε, sodann aber auch durch die ganzen Ermahnungen, mit welchen unsere Stelle zusammenhängt, erwiesen. Doch mag an dieser Stelle immerhin zugestanden werden, dass nicht gerade an die dereinstige absolute Vollendung der δικαιοσύνη im Jenseits gedacht werden müsse.

Ist somit die δικαιοσύνη von Paulus ebensowol als eine vorhandene als auch als eine noch bevorstehende bezeichnet, so kann sie nur als eine ideell oder principiell bereits vorhandene aufgefasst werden, d. h. als ein principiell neuer im Menschen sich wirksam erweisender Lebenszustand, welcher die vollendete δικαιοσύνη im Keime enthält, aber eben deshalb andrerseits dieselbe erst aus sich noch herausstellen muss. Hiermit stimmen nun auch anderweitige paulinische Stellen. So werden die Christen Röm. VI, 13. ermahnt, παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ. Hier erscheint die δικαιοσύνη als ein sich wirksam erweisender Lebenszustand, und besonders bezeichnend ist die Parallele der ὅπλα δικαιοσύνης mit dem ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντες des ersten Satztheiles.*) Eben derselbe Ausdruck ὅπλα δικαιοσύνης findet sich auch 2 Kor. VI, 8. Desgleichen erscheint Röm. VI, 18 ff. die δικαιοσύνη als wirksames Element des Lebens, als principieller Charakter des neuen Zustandes, dem man sich ergiebt; das Resultat des vollendeten δουλεύειν τῇ δικαιοσύνῃ aber ist der ἁγιασμός. So wenig nun hier die δικαιοσύνη selbst als dieses Resultat erscheint, so wenig ist sie doch andrerseits etwas in uns absolut Fertiges, da sonst die Ermahnung ihr zu dienen, d. h. sie principiell in uns wirksam sein zu lassen, ungerechtfertigt wäre. Wird sie aber als das Lebensprincip gefasst, welches uns (nicht absolut beherrscht, sondern) mehr und mehr beherrschen soll, so war natürlich, dass an dieser Stelle für den Punkt, in welchem dieses Walten der δικαιοσύνη in uns ein voll-

*) Wenn Rauwenhoff (der übrigens diese Stelle ebenso wie die meisten andern, die δικαιοσύνη betreffenden mit Stillschweigen übergeht) p. 37 f. zu VI, 10. geltend macht, dass man aus der engen Verbindung der ζωή mit Christi Auferstehung (vgl. Röm. IV, 24) eine Beziehung der justificatio auf das neue Leben (gleich sanctificatio) wegen des Begriffes von δικαιοῦν nicht erschliessen dürfe, welches nie justum facere bedeute, so vergisst er, dass er eben noch damit beschäftigt ist, diesen Begriff zu erweisen.

endetes sein wird, ein andrer Ausdruck gewählt werden musste ἁγιασμὸς, die als Ziel uns vorschwebende Heiligkeit. Weiter ist aber an unserer Stelle der Gegensatz zwischen δικαιοσύνη und ἁμαρτία zu berücksichtigen. Beide sind als den Menschen beherrschende Principien (in ihm sich wirksam erweisende Lebenszustände) gefasst, nicht schlechthin als fertige Actualitäten; und ebenso wie die ἁμαρτία Grade zulässt (Röm. V, 20. nicht blos von extensiver, sondern auch von intensiver Vermehrung der Sünde; vgl. auch Röm. VII, 13. ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κτλ.), so wird dasselbe wol auch von der δικαιοσύνη zu gelten haben. Derselbe Gegensatz der δικαιοσύνη und ἁμαρτία als Mächte über den Menschen begegnet uns auch Röm. VIII, 10. τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ τὴν δικαιοσύνην im Gegensatze zu τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν. Während der Körper um der Sünde willen todt ist, ist das πνεῦμα um der δικαιοσύνη willen Leben, d. h. die ζωὴ ist der bleibende Charakter des πνεῦμα um der in ihm wirkenden Lebensmacht der δικαιοσύνη willen. Ebenso 2 Kor. VI, 14. wo der Zustand der δικαιοσύνη, in dem sich die Christen befinden, dem der ἀνομία der Heiden entgegengesetzt wird, ebenso wie v. 15. die πιστοὶ den ἀπίστοις. Hiernach werden wir nun auch berechtigt sein, Röm. I, 17. die δικαιοσύνη θεοῦ, von der es heisst ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν als einen in Folge des Glaubens eingetretenen, und nun in immer lebendigerem und kräftigerem Glauben sich fort und fort erweisenden Lebenszustand zu fassen. Ebenso ist Röm. X, 3. τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν die δικαιοσύνη als göttliche Ordnung gedacht, welcher man unterwürfig werden soll, als göttliches Lebensprincip, dem man sich hingiebt (vgl. die Bemerkung von Meyer im Commentar). Dieselbe Auslegung könnte man auch auf Gal. III, 21. ausdehnen: εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι ὄντως ἂν ἐκ νόμου ἦν ἡ δικαιοσύνη, sofern wir annehmen, dass die Kraft des ζωοποιῆσαι identificirt wird mit der Kraft die Gerechtigkeit zu gewähren. Doch scheint es näher zu liegen, das ζωοποιῆσαι als Antecedens zu fassen, wo dann die δικαιοσύνη im Sinne von Gal. V, 5. als Ziel des pneumatischen Lebens hingestellt würde, welches nur im Gesetze nicht zu erreichen ist, weil es hier überhaupt kein pneumatisches Leben giebt.

Zu den bedeutsamsten Stellen gehören noch folgende: Röm.

XIV, 17. *οὐ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.* Man sieht leicht ein, dass die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* nicht schlechthin ins Jenseits verlegt wird, sondern wie Meyer richtig erkannt hat, die bereits im Diesseits begonnene neue Periode bezeichnet, in welcher seit Christus das göttliche Princip das herrschende ist. Dieses göttliche Princip nun im Menschen ist das *πνεῦμα ἅγιον*, in diesem aber ist ein Zustand der Rechtbeschaffenheit, des Friedens und der Freude begründet.*) Es leuchtet ein, wie unnatürlich es wäre, *δικαιοσύνη* allein als ein schlechthin Fertiges auffassen zu wollen, da die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* nichts Abgeschlossenes bezeichnen kann, ebensowenig wie das *πνεῦμα ἅγιον*, das Element, in welchem die *δικαιοσύνη* als Macht über den Menschen sich immer mehr zu erweisen hat. Dass natürlich *εἰρήνη* und *χαρὰ*, welche in Parallele mit der *δικαιοσύνη* gesetzt werden, innere, der Steigerung fähige Zustände sind, ist für sich klar. — 1 Kor. I, 30. heisst es ferner von Christus: *ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις.* Nach dem strengen Systeme sollte *ἀπολύτρωσις* die erste Stelle einnehmen. Man wird also genöthigt sein, jedenfalls wenigstens *ἀπολύτρωσις* in etwas umfassenderem Sinne zu nehmen. Rückert (in der Auslegung des 1. Briefes an die Kor.) scheint hier das Richtige getroffen zu haben, wenn er nach dem Vorgange des Chrysostomos *ἀπολύτρωσις* als „die Erledigung von allen Uebeln dieses Erdenlebens, welche die *ἐλπὶς* ins Auge fasst“ erklärt. Ist aber dieses der Fall, so fällt jeder Grund hinweg, *δικαιοσύνη* und *ἁγιασμὸς* in dem üblichen engabgegränzten Sinne zu fassen. Jedenfalls muss *δικαιοσύνη* mehr sein, als „Lösung von der Schuld“ (Rückert); vielmehr ist sie ein innerlicher, durch Christus in uns erzeugter Zustand, und ebensowenig als bereits fertig noch als völlig noch im Jenseits liegend zu betrachten. Ebenso ist der *ἁγιασμὸς* nicht blos „Ziel des Strebens“ sondern „göttliche Gnadengabe“ in Christo (Rückert), welche freilich andrerseits nicht ausschliesst,

*) Das *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* blos auf die *χαρὰ* zu beziehen, wie die meisten Ausleger thun, ist allerdings sprachlich sehr wol möglich, aber durch die von Meyer (Römerbrief) beigebrachten Gründe gegen den Vorwurf willkürlicher Beschränkung nicht geschützt. Doch würde auch bei der gewöhnlichen Verbindung der Sinn der Stelle derselbe bleiben.

dass sie auch **noch zugleich** Ziel des Strebens sei; *) und consequent werden wir auch die *ἀπολύτρωσις* nicht schlechthin ins Jenseits verlegen dürfen, sondern als eine bereits begonnene bezeichnen müssen. **) Dass natürlich die Weisheit einer Steigerung fähig ist, versteht sich von selbst. Wir gewinnen nun als den Sinn der Stelle: Christus ist uns Weisheit, Rechtbeschaffenheit und Heiligkeit, und Erlösung geworden, d. h. wir sind in der Gemeinschaft mit ihm in den Zustand wirklicher Weisheit, wirklicher Rechtbeschaffenheit und Heiligkeit, und wirklicher Befreiung von der Sünde und der in ihrem Gefolge befindlichen physischen Uebel versetzt worden. Hiermit soll gewiss die absolute Vollendung in keinem dieser Stücke als bereits gegenwärtig ausgedrückt werden. Verwandt hiermit ist ferner die Stelle 2 Kor. V, 21. Gott hat Christum zur Sünde gemacht, *ἵνα ἡμεῖς γινώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ*. Hier ist jedenfalls das Präsens *γινώμεθα* aufrecht zu erhalten, das Werden der *ἡμεῖς* zur *δικαιοσύνη* dauert also noch fort (Meyer, de Wette). Doch kann allerdings zweifelhaft sein, ob die *δικαιοσύνη* hier als eine persönliche, subjective Eigenschaft, oder vielmehr als der objectiv im Gottesreiche herrschende Zustand gefasst werden müsse. — 2 Kor. IX, 10. lesen wir: *ὁ δὲ ἐπιχορηγῶν σπέρμα τῷ σπείροντι καὶ ἄρτον εἰς βρῶσιν χορηγεῖ καὶ πληθυνεῖ τὸν σπόρον ὑμῶν καὶ αὐξήσει τὰ γεννήματα τῆς δικαιοσύνης ὑμῶν*. Das Wort *δικαιοσύνη* ist zunächst veranlasst durch die vorher nach LXX citirte Stelle Ps. CXII, 9. (auch im hebräischen Texte lesen wir צִדְקָתוֹ). Dass *δικαιοσύνη* nicht ohne Weiteres Wohlthätigkeit heissen könne, ist jetzt allgemein anerkannt, ebenso dass es hier nicht im Sinne des für gerechtfertigt Erklärtseins stehe. Man muss hier wieder auf die allgemeine Bedeutung zurückkommen, Zustand der Rechtbeschaffenheit und demnach der Wohlgefälligkeit bei Gott überhaupt; dieser Zustand aber ist als ein innerlicher, *γεννήματα* wirkender, nicht als ein blos äusserliches Verhältniss zu Gott gefasst. Nicht anders werden wir auch 2 Kor.

*) Die enge Verwandtschaft beider Begriffe erhellt auch aus ihrer Verknüpfung zu einem Einzigen, der *σοφία* und dem *ἁγιασμὸς* coordinirten Begriffe, vgl. die Bemerkungen Meyer's zur Stelle.

**) Hiermit werden sich die Einwendungen Meyer's gegen die Rückert'sche Auslegung erledigen.

XI, 15. zu erklären haben, wo die *διάκονοι δικαιοσύνης* den *διάκονοι τοῦ σατανᾶ* gegenüber stehn. Die nächstliegenden Parallelen zu dieser Stelle sind der obenangeführte Ausspruch Röm. X, 3. und 2 Kor. III, 9. wo die *διακονία δικαιοσύνης* der *διακονία κατακρίσεως* gegenübersteht. *δικαιοσύνη* bezeichnet hier den Charakter des durch Christum in die Welt gekommenen neuen Lebenszustandes. Dieser Charakter der christlichen Weltepoche wird dem Charakter der vergangenen Gesetzesperiode gegenübergestellt, und als Charakter der Letzteren die durch die *διακονία* vermittelte Verdammniss, als Charakter der Ersteren die durch die *διακονία* vermittelte Rechtbeschaffenheit (nicht Rechtfertigung, wie de Wette will) bezeichnet. In dem Worte *δικαιοσύνη* ist hier mithin ein innerer habitueller Zustand und ein äusserliches Verhältniss zum göttlichen Richterspruche zusammengefasst. 2 Kor. XI, 15. ist der Gegensatz formell etwas anders gewendet: die Rechtbeschaffenheit als Zustand unter Herrschaft des göttlichen Principes wird überhaupt dem teuflischen Principe entgegengesetzt; aber eben aus diesem Gegensatze ergiebt sich wiederum die Unmöglichkeit, die Rechtbeschaffenheit auf den äusserlichen Besitz des für gerechtfertigt Erklärtwordenseins zu beschränken.

Fassen wir demnach das Resultat aller erörterten Stellen zusammen, so bezeichnet *δικαιοσύνη* in keiner derselben ausschliesslich ein objectiv gegebenes äusserliches Verhältniss zu Gott, sondern stets zugleich einen wirklichen inneren Zustand der Rechtbeschaffenheit. Dieser Zustand ist bald als ein (principiell) bereits eingetretener, und als solcher im Menschen sich schon jetzt wirksam erweisender, bald als ein (in seiner Vollendung) erst noch bevorstehender dargestellt.*)

Die Beantwortung der Frage, wie sich die *δικαιοσύνη* zum *πνεῦμα* verhält, setzt die genauere Erörterung des Begriffs *πνεῦμα* bereits voraus. Daher bemerken wir an dieser Stelle nur so viel, dass unter *πνεῦμα* die lebendige, in uns wirksame Kraft Gottes bezeichnet, *δικαιοσύνη* aber niemals soviel als Kraft bedeuten kann, sondern stets den bestimmten Charakter des Zustandes der *πιστεύσαντες*, sei es nun, dass dieser Charakter erst nur principiell zur Geltung gekommen ist, und demnach auch actuell

*) Vgl. hierzu die vortreffliche Zusammenfassung des Begriffs der *δικαιοσύνη* bei Neander, Apostelgeschichte II. p. 719. (4. Ausgabe von 1847).

sich immer Geltung erst verschaffen muss, sei es dass seine Geltung bereits eine allseitige, das Princip also ein vollständig verwirklichtes ist*).

Wir haben bei unserer Betrachtung vorerst noch von zwei Stellen abgesehen, wo auch der Begriff der *δικαιοσύνη* sich vorfindet. Röm. III, 21 ff. und IV, 1 ff. Erstere Stelle konnte uns über die Entscheidung der vorliegenden Frage deshalb nichts an die Hand geben, weil ihr Verständniss durch die Auffassung der paulinischen Versöhnungslehre bedingt ist, diese aber hier noch nicht zur Erörterung kommen konnte. In der zweiten Stelle aber handelte es sich nicht sowol um den Begriff der *δικαιοσύνη* als um den des *λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην*, daher auch diese an einem andern Orte unserer Untersuchung zur Erledigung kommen muss.

Wir wenden uns nun zur näheren Bestimmung des Verhältnisses dieser (menschlichen) *δικαιοσύνη* zu Gott. Hier begegnen uns verschiedenartige Bezeichnungen derselben. Gal. III, 11 ist von einem *δικαιοῦσθαι παρὰ τῷ θεῷ* die Rede, ebenso werden Röm. II, 11 *δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ* genannt; und ein ganz ähnlicher Ausdruck ist Röm. III, 20 das *δικαιοῦσθαι ἐνώπιον αὐτοῦ* (sc. *θεοῦ*)**). Ob *δικαιοῦσθαι* für gerecht erklärt werden bedeute, oder auch noch das gerecht gemacht werden einschliesse, kann allerdings erst später (cap. 2) erörtert werden, ist aber hier ganz gleichgültig. Denn es ist klar, dass *δίκαιος παρὰ τῷ θεῷ* oder *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* nur Denjenigen bezeichnen könne, welcher in den Augen Gottes, oder nach Gottes Urtheile über ihn als ein *δίκαιος* gilt. *δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ* würde also die *δικαιοσύνη* des Menschen insofern heissen, als sie von Gott als solche anerkannt ist. Ebenso wird denn *δικαιοῦσθαι παρὰ τῷ θεῷ* nur heissen können,

---

*) Hiernach bedarf die Ansicht Planck's a. a. O. eine wesentliche Berichtigung, welcher p. 281. die Gerechtigkeit allerdings richtig als ein Einwohnen des Göttlichen im Ich bezeichnet, dagegen aber p. 279. eine neue „allgemeine Kraft der Versöhnung“ in ihr zu erblicken scheint. Vgl. auch Heft 3, p. 481.

**) Eine verwandte Stelle ist auch Röm. IV, 2. *εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα, ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν*, insofern wir gegen Dähne, paulinischer Lehrbegriff p. 21. an der gewöhnlichen Auslegung des *πρὸς τὸν θεὸν* vor Gott, in den Augen Gottes festhalten müssen.

in den Augen Gottes als ein Gerechter erscheinen oder durch den Richterspruch Gottes für rechtbeschaffen erklärt werden. Die Motive dieses göttlichen Richterspruches sind hierbei noch völlig bei Seite zu lassen, und es kann unter dieser *δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ* ebensogut ein wirklich actuell vollendeter Zustand der Rechtbeschaffenheit, den Gott als solchen auch anerkennt, als auch irgend ein anderer den Ansprüchen völliger Rechtbeschaffenheit nicht entsprechender Zustand verstanden werden, den Gott nur (aus irgend welchen Gründen) für völlige Rechtbeschaffenheit ansieht. Es ist mithin der Zusatz *παρὰ τῷ θεῷ* oder *ἐνώπιον αὐτοῦ* nur das den religiösen Begriff der *δικαιοσύνη* von dem allgemein philosophischen scheidende Merkmal: Wohlgefälligkeit vor Gott. Sonach ist allerdings in diesem Zusatze *παρὰ τῷ θεῷ* das Verhältniss ausgedrückt, in welchem der *δίκαιος* zu Gott steht. Aber dieses Verhältniss muss zunächst aus dem bisher erörterten Begriffe der *δικαιοσύνη* seine Erklärung erhalten. Sofern diese nun stets einen inneren Zustand des Menschen, sei derselbe ideell, oder reell vollendet, bezeichnet, so wird auch das Verhältniss des *δίκαιος* zu Gott nicht als ein äusseres ausschliesslich bezeichnet werden können, sondern als ein, obwol äusserlich hervortretendes, so doch innerlich vermitteltes. Und wenn man auch zugeben kann, dass durch den Zusatz *παρὰ τῷ θεῷ* wesentlich die äusserliche Seite in den Vordergrund trete, so ist doch dabei stehen zu bleiben, dass in den bisher von uns erörterten Stellen der Begriff der *δικαιοσύνη* selbst nirgends blos ein äusserliches Verhältniss zu Gott bezeichne, sondern entweder ausschliesslich, oder wenigstens zugleich mit einen innerlichen Zustand*).

Schwieriger ist die Auslegung eines andern Ausdrucks, *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ*. Röm. I, 17. III, 21. 22. X, 3. 2 Kor. V, 21. Während nämlich die meisten der neueren Ausleger, zu-

*) Wenn Baur Paulus p. 523. *δικαιοσύνη* als die Adäquatheit des zwischen Gott und den Menschen stattfindenden Verhältnisses bezeichnet und dann hinzusetzt „vorherrschend subjectiv der dem Willen Gottes angemessene Zustand des Menschen,“ so ist das Erstere irrig und bezieht sich nur auf die *δικαιόσυνη παρὰ τῷ θεῷ*. Die subjective Fassung ist ferner nicht die vorherrschende, sondern die einzige, da doch die Stellen, wo von der eignen *δικαιοσύνη* Gottes selber die Rede ist, hier nicht in Betracht kommen. Auch bezeichnen diese nur die Adäquatheit Gottes mit sich selbst.

letzt noch Krehl, Römerbrief 1845.; de Wette in der 4., Meyer und Rückert in der 2. Ausgabe des Römerbriefs; Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche. Bonn 1850. p. 83.; Rauwenhoff, a. a. O. 64 f. die δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ von der δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ scheiden, und darunter die δικαιοσύνη verstehen, welche Gott giebt (deren Urheber Gott ist), so stimmt Baur (Paulus p. 524) der lutherischen, auch von Tholuck in der Auslegung des Römerbriefs wieder vorgetragenen Ansicht bei, dass δικαιοσύνη θεοῦ soviel als δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ oder ἐνώπιον θεοῦ sei. Er erklärt daher δικαιοσύνη θεοῦ für diejenige Gerechtigkeit, deren Gegenstand Gott ist, indem er behauptet, dass die δικαιοσύνη θεοῦ sowol die δικαιοσύνη ἐκ πίστεως als auch die ἐξ ἔργων umfasse. Allein in den Belegstellen, die er für seine Ansicht beibringt, Röm. III, 20. Gal. III, 11. Röm. II, 13 ist nur von der δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ oder ἐνώπιον τοῦ θεοῦ die Rede (s. oben p. 12) und die gegentheilige Ansicht wird vor Allem durch Röm. X, 3 begründet. Hier steht nämlich die δικαιοσύνη θεοῦ der ἰδία δικαιοσύνη ausdrücklich gegenüber. Da nun unter der Letztern dem ganzen Zusammenhange nach nichts Andres als die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων verstanden werden kann, so folgt, dass die δικαιοσύνη θεοῦ die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων ausschliesse. In welchem Sinne aber die δικαιοσύνη θεοῦ aufzufassen sei, ergiebt sich aus Röm. III, 24 δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Dies ist aber jedenfalls als die nähere Entwickelung von V. 21 zu fassen χωρὶς νόμου δικαιοσύνη πεφανέρωται Es ist also δικαιοσύνη θεοῦ diejenige Gerechtigkeit, welche uns ohne eignes Verdienst durch die göttliche Gnade unter Vermittelung der ἀπολύτρωσις beigelegt wird, vergl. hierzu auch Röm. III, 26 wo die göttliche δικαιοσύνη sowol in seinem eignen Gerechtsein, als auch in dem δικαιοῦν der Christusgläubigen gefunden wird. Dieses δικαιοῦν geschieht aber nach V. 24 χάριτι. Wenn daher auch oben p. 12 zugestanden worden ist, dass in der δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ noch gar nichts darüber entschieden sei, ob dieselbe eine wirklich durch den strengen Richterspruch anerkannte, oder nur aus Gnaden beigelegte Rechtbeschaffenheit sei, so fordert doch vor Allem jener Gegensatz zwischen δικαιοσύνη θεοῦ und ἰδία δικαιοσύνη das Festhalten an unsrer Auslegung, dass Erstere

eine von Gott beigelegte Rechtbeschaffenheit sei*). Es ist also allerdings die δικαιοσύνη θεοῦ genau dasselbe, was Phil. III, 9 ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη heisst, welche gerade so der ἐμὴ δικαιοσύνη gegenüber steht, wie Röm. X, 3 die δικαιοσύνη θεοῦ der ἰδία δικαιοσύνη. Während also bei der ἰδία δικαιοσύνη der Urtheilsspruch Gottes nur die Bedeutung des auch äusserlichen Anerkennens der innerlich bereits vorhandenen δικαιοσύνη haben würde, so ist hier der Urtheilsspruch durch die eigne Gnade Gottes bedingt, und das eigentlich die δικαιοσύνη Wirkende durchaus nicht der Urtheilsspruch selbst, welcher die δικαιοσύνη blos äusserlich als solche ausspricht, sondern die Gnade. Es ist daher ungenau, wenn Meyer (zu Röm. I, 17) die δικαιοσύνη θεοῦ bestimmt als das Verhältniss des Rechtseins, in welches der Mensch durch das Urtheil „Gottes gesetzt wird." Denn dies würde bei der vollendeten ἰδία δικαιοσύνη (vergl. die vorhergehende Anm.) ebenfalls stattfinden. Die Ungenauigkeit rächt sich auch, indem Meyer gleich nachher genöthigt ist, die ἰδία δικαιοσύνη als „aus eigner Einbildung fliessend," zu erklären. So sehr auch zugestanden werden soll, dass die sogenannte ἰδία δικαιοσύνη der Juden in Wahrheit keine ἰδία δικαιοσύνη war, so ist doch eine Auslegung, welche den Begriff der ἰδία δικαιοσύνη, welcher hier ganz allgemein hingestellt ist um des principiellen Gegensatzes gegen die δικαιοσύνη θεοῦ willen, ohne Weiteres in der angegebenen Weise verändert, eine verwirrende zu nennen. Derselbe Vorwurf der Ungenauigkeit trifft auch Rau-

*) Ob die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων auch wirklich eine δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ sei, ist schwer zu bestimmen, da an den meisten Stellen, wo von ihr die Rede ist, dieselbe keine wirkliche und in allen Stücken vollkommene ist. Röm. II, 13 fehlt das παρὰ τῷ θεῷ im zweiten Satzgliede, und Röm. IV, 2. möchte eher geneigt machen dies zu verneinen, indem dort behauptet wird, dass wenn Abraham aus den Werken ἐδικαιώθη, er zwar καύχημα hat, ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν. Allein auch hier gesteht Paulus ja nicht ausdrücklich zu, dass er wirklich im vollendeten Sinne δίκαιος gewesen, und wahrscheinlich führt er nur die Ansicht der Juden einfach an, welche ihn allerdings für δίκαιος halten. Anderwärts erklärt er ja selbst, dass dadurch, dass Jemand sich nichts Böses bewusst sei, nicht auch zugleich das δικαιοῦσθαι erwiesen sei, 1 Kor. IV, 4. Am richtigsten scheint es daher doch zu sein, die Frage unter der Bedingung zu bejahen, dass die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων wirklich eine vollkommne (nicht blos äusserliche) sei, ein Fall, dessen Wirklichkeit Paulus indess unter dem Gesetze bestreitet.

wenhoff, der, nachdem er das θεοῦ richtig als Genitivus causae efficientis erklärt hat, darauf p. 65. die δικαιοσύνη θεοῦ definirt als „conditio hominis, qui non ex opinione hominum, sed ex judicio ipsius Dei vere justus est.“ Denn es handelt sich ja nicht sowol um den Gegensatz der eingebildeten und der wahren Gerechtigkeit, sondern vielmehr um den Gegensatz zweier Wege um zur wahren Gerechtigkeit zu gelangen, des Weges, den das Gesetz vorschrieb (Werke) und des Weges, den die Gnade darbot (unter der Bedingung des die Gnade ergreifenden Glaubens). Ersterer Weg ist an sich (logisch) ein möglicher, aber er kann nicht wirklich zum Ziele führen wegen der Sünde (oder wie wir hier gleich hinzusetzen wollen, allgemeiner wegen der Gott sich entgegenstellenden Selbstsucht des Menschen). Die opinio hominum besteht nur in der Selbsttäuschung, dass der Weg der Werke wirklich zum Ziele führen könne. Die Ungenauigkeit in der Rauwenhoff'schen Auffassung tritt auch noch weiter darin zu Tage, dass er den Menschen ex judicio Dei ein vere justum esse zuschreibt (d. h. doch wol nicht blos ein im Auge Gottes gleichsam Gerechtsein, sondern ein durch den Urtheilsspruch anerkanntes wirkliches Gerechtsein, eine Anschauung, die, wie wir gleich hier bemerken müssen, allerdings ganz richtig ist, aber hier gar nicht in Betracht kommen kann, wo es sich um die Art und Weise handelt, wie die δικαιοσύνη θεοῦ hergestellt wird anstatt durch die Werke.

Demnach ist denn die Anschauung des Paulus diese: Gott macht uns durch seine Gnade vor sich selbst gerecht, oder genauer, er bewirkt durch seine Gnade einen solchen ihm wohlgefälligen Zustand in uns, dass er (sei es nun, dass unsere Gerechtigkeit bereits eine völlige ist, oder noch nicht) doch durch seinen Urtheilsspruch uns für gerecht erklären kann. Will daher der Mensch wirklich zur δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ gelangen, so darf er nicht den Weg der ἰδία δικαιοσύνη, sondern den der δικαιοσύνη θεοῦ einschlagen, er muss, um von Gott für gerecht erklärt zu werden, die ihm dargebotene Gnade ergreifen.

Zweites Capitel.

Begriff der δικαίωσις.

Die δικαίωσις ebensowol ein durch den Richterspruch Gottes erfolgendes für gerecht Erklären als ein durch die Gnade erfolgendes Gerechtmachen. — Die δικαίωσις ebensowol in der Vergangenheit als in der Zukunft liegend.

Nachdem wir uns so an den Begriffen der δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ und δικαιοσύνη θεοῦ hinlänglich orientirt haben, wird es möglich werden, die weiteren Begriffe der δικαίωσις und des δικαιοῦσθαι genauer ins Auge zu fassen. Es wird aus der obigen Erörterung erhellen, dass die Frage, ob die δικαίωσις ein blosser actus forensis sei oder mehr als dies, durch die einstweilen vorgenommene Scheidung der Gnade Gottes und des declarativen Urtheilspruchs nur noch verwickelter werde als sie ohnehin schon ist, weil nicht angenommen werden darf, dass Paulus die Begriffe mit der dialektischen Schärfe allenthalben gesondert habe wie neuere Darsteller seiner Lehre uns überreden möchten. Doch wird uns schon die vorausgeschickte Begriffsbestimmung von δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ und δικαιοσύνη θεοῦ einen deutlichen Fingerzeig zur Entscheidung der Streitfrage an die Hand geben, ob unter der δικαίωσις ein actus forensis oder mehr als dies zu verstehen sei. Der Begriff δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ führt nämlich auf ein äusserlich hervortretendes Verhältniss des Menschen zu Gott, und lässt uns voraussetzen, dass auch der Begriff der δικαίωσις auf einen äusserlichen juridischen Act sich beziehe (vergl. auch das Verbum δικαιοῦσθαι παρὰ τῷ θεῷ oder ἐνώπιον αὐτοῦ). Dagegen muss uns der Begriff der δικαιοσύνη θεοῦ der andern Ansicht zuführen, dass unter der δικαίωσις ein Act des wirklichen Gerechtmachens verstanden werden müsse, sofern wir die δικαιοσύνη θεοῦ als die Rechtbeschaffenheit bezeichnen mussten, welche Gott giebt. Diese doppelte Anschauung wird uns von vornherein bei der Untersuchung des Begriffs der δικαίωσις vorsichtig machen, und uns warnen müssen, die Begriffe nach der einen oder nach der andern Seite hin allzusehr zu pressen.

Eine fernere Schwierigkeit scheint sich uns entgegen zu stellen durch die oben aufgewiesene Mehrdeutigkeit des Begriffes der δικαιοσύνη selbst, sofern dieselbe bald als eine bereits einge-

tretene, bald als eine noch von der Zukunft zu erwartende aufgefasst werden musste. Was indess diese letztere Schwierigkeit betrifft, so lässt sich leicht erweisen, dass sie für die Entscheidung der Frage, ob *δικαιοῦν* justum facere oder justum habere bezeichne, ohne Belang ist. Gestehen wir zu, dass *δικαιοῦν* niemals in dem ersteren, sondern stets in dem letzteren Sinne gebraucht sei. Hierdurch bleibt die andere Frage unberührt, ob dieses für gerecht Erklären ein für alle Zukunft ewig giltiger Act, oder aber ein blos vorläufiges, auf die Bedingung der wirklichen, dereinst sich vollendenden inneren Rechtbeschaffenheit und Heiligkeit hin erfolgtes Rechtsprechen ist. Ebenso ist der Begriff der *δικαιοσύνη* streng von dem der *δικαίωσις* zu scheiden, was umsomehr zu beachten ist, je weiter die Unart um sich gegriffen hat, beide Begriffe unter einander zu werfen. Die *δικαίωσις* ist vielmehr das antecedens, *δικαιοσύνη* das consequens: erstere fällt auf die göttliche, letztere auf die menschliche Seite*). Da wir nun die *δικαιοσύνη* als einen inneren Zustand des Menschen kennen gelernt haben, der (weil er von einem bestimmten grossen Anfangspunkte ausgeht) ebensogut vom ideellen Standpunkte als bereits eingetreten als auch nach seiner praktischen Seite als noch in der Zukunft liegend betrachtet werden kann: so wird

---

*) Hier möge gleich das Wenige, was über das Substantivum *δικαίωμα* zu bemerken ist, zur Sprache kommen. Es bedeutet eigentlich die Wirkung des verbi *δικαιοῦν* als concretum, im Gegensatze zu *δικαίωσις*, welches die Handlung des verbi als abstractum bezeichnet. In diesem Sinne steht es Röm. V, 16. *τὸ μὲν κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα, τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα.* Hier ist *δικαίωμα* das in Folge des *χάρισμα* eingetretene Rechtfertigunsurtheil, aber nicht die Handlung des Urtheilens selber (dies wäre *δικαίωσις*), sondern dieses Urtheil nach seinem Inhalte als ein fort und fort Bestehendes, nicht des actus judicandi, sondern das judicium selbst. Das *δικαίωμα* bleibt uns also, obwol es fort und fort giltig ist, stets ein äusserliches, und unterscheidet sich dadurch auch von der *δικαιοσύνη* als dem innerlichen Zustande, der durch die Handlung der *δικαίωσις* hervorgebracht ist. Doch sind allerdings die verschiedenen Begriffe anderwärts nicht immer so streng geschieden. Als ein für allemal giltiger Urtheilsspruch erscheint *δικαίωμα* noch Röm. I, 32.; als bestimmte Forderung des Gesetzes, die man erfüllen muss, um *δίκαιος* zu sein II, 26. VIII, 4.; als das thatsächliche Erfülltsein dieser Forderung von Seiten Christi Röm. V, 18., wo *δικαίωμα* dem Begriffe der *δικαιοσύνη*, *δικαίωσις* aber dem zu V, 16. erörterten Begriffe des *δικαίωμα* nahe tritt.

es uns nicht verwundern dürfen, wenn wir auf Stellen bei Paulus stossen, in welchen auch die göttlicherseits erfolgende δικαίωσις als ein bereits Geschehenes dargestellt wird. Andrerseits werden wir aber auch das Recht haben, auch wenn hierfür keine entscheidenden Stellen weiter vorlägen, dieser ideell und vorläufig bereits erfolgten δικαίωσις die dereinst definitiv erfolgende gegenüber zu stellen — ein Recht, welches wir schon um desswillen beanspruchen müssen, weil ja auch Gal. V, 4 die Möglichkeit für den schon ἐκ πίστεως δικαιωθέντα wieder aus der Gnade herauszufallen (τῆς χάριτος ἐκπίπτειν) als paulinische Ansicht festzuhalten ist. Sollte sich also die δικαίωσις als actus forensis bei Paulus nachweisen lassen, so werden wir nach dem Obigen dieselbe in ihrem doppelten Sinne als den Anfangs- und als den Endpunkt des dazwischen liegenden, immer mehr an Realität gewinnenden Zustandes der δικαιοσύνη anzusehen haben: als Anfangspunkt, weil ja das neue subjective Lebensprincip nicht schon an sich volle δικαιοσύνη ist, sondern erst durch den actus forensis dafür erklärt wird: als Endpunkt, weil die definitive δικαίωσις erst dereinst auf die vollendete δικαιοσύνη hin erfolgen kann.

Ehe wir aber dies weiter erweisen können, müssen wir zu der Untersuchung zurückkehren, ob die δικαίωσις ein actus forensis sei oder ob mehr in ihr liege. Genauer wird sich die Frage so stellen, ob in der Handlung des δικαιοῦν blos der Urtheilsspruch Gottes heraustrete, welcher für gerecht erklärt, oder zugleich auch die Gnade, deren Wirksamkeit die Bedingung dieses Urtheilsspruches ist. Neander Apgesch. II, p. 718 hat hier völlig die richtige Auffassung gefunden, obwol er die eigentliche Streitfrage selbst nicht erörtert hat. Nachdem er das Uebereinstimmende zwischen dem paulinischen und dem judaistischen Gerechtigkeitsbegriffe aufgewiesen, zeigt er, dass nach der eigenthümlichen paulinischen Anschauung „Jeder als Sünder vor Gott erscheine bis er durch den Glauben eingehend in die Gemeinschaft mit Christus, dem einzigen vollkommenen δίκαιος, durch den die ganze Menschheit auf die bemerkte Weise aus dem Zustande der ἁμαρτία enthoben worden, in der Einheit mit ihm (ἐν Χριστῷ), dadurch als einen δίκαιος vor Gott sich darstellt und in das ganze in diesem Prädikate begründete Verhältniss zu Gott eintritt, von Gott deshalb als δίκαιος betrachtet

und in das ganze mit diesem Begriffe zusammenhangende Verhältniss eingesetzt wird (δικαιοῦνται). Sonach versteht Paulus unter dem Begriffe der δικαίωσις diejenige Handlung Gottes, vermöge welcher er den an Christum Glaubenden, ohngeachtet der ihm noch anklebenden Sünde in das Verhältniss eines δίκαιος zu sich einsetzt." Es leuchtet ein, dass Neander bei Bestimmung des Begriffes der δικαίωσις die beiden Momente des für gerecht Erklärens, und des wirklich in den Zustand (in das Verhältniss) eines δίκαιος Versetzens zusammengefasst hat.

Dagegen will Rauwenhoff disquisitio etc. p. 41 einen doppelten actus Dei auseinander halten: den actus Dei quo homines in illa ponit conditione, in qua justi a Deo habentur (actus efficiens) und den actus Dei quo fideles justos declarat (actus declaratorius). Ersteren bezeichnet er als die causa justificationis, letzteren als die justificatio selbst. Nun leuchtet ein, dass ersteres der Gnade, letzteres der richterlichen Thätigkeit Gottes zukomme. Man sieht ferner, dass die ganze Scheidung auf eine dialektische Spitzfindigkeit hinausläuft: anstatt eines göttlichen Actes bekommt man deren zwei heraus, blos weil man den Begriff des Urtheilsspruches ausschliesslich betont, und sich nun doch genöthigt sieht, die Gnade irgendwo in ihr Recht einzusetzen*). Wir bemerken hier zunächst im Allgemei-

*) Diese Scheidung überall zu vollziehen, ist aber für Rauwenhoff selbst nicht möglich gewesen, wie wir weiterhin noch deutlicher sehen werden. Im Voraus nur Folgendes; p. 40 f. erklärt er die justificatio als ratio sive relatio quae intercedit Deum inter et hominem, haec nimirum, qua Deus hominem justum habet quaque homo vera justitia ornatus coram Deo prodit. Hier ist zunächst die justificatio falsch als ratio sive relatio erklärt; denn dies würde einen dauernden Zustand voraussetzen, die justificatio aber ist ein Act. Weit richtiger hat Baur die justitia in ähnlicher Weise definirt, nur dass wir die Baur'sche Definition einzuschränken genöthigt waren (vgl. oben p. 12). Die justificatio ist nur die Handlung, welche uns in ein Verhältniss einsetzt, ist aber selbst kein Verhältniss, vgl. die oben im Texte ausgeschriebene Neander'sche Definition. Weiter aber hätte Rauwenhoff schreiben sollen nicht quaque homo vera justitia ornatus coram Deo prodit, sondern tamquam vera justitia ornatus, oder er bringt sofort das Moment des justum facere in seine eigne Definition hinein, was eben wider seine Meinung ist. Ein blosses justum habere, nicht justum facere, was doch ein wirkliches justum esse wirken soll, ist ein Widerspruch. Ebenso hat er p. 65 die justitia als einen Zustand des Menschen bezeichnet,

nen, dass dieser vorläufige Urtheilsspruch thatsächlich durchaus kein äusserlicher, von der Wirksamkeit der Gnade (dem Rauwenhoff'schen actus efficiens) sich lostrennender, und historisch gesondert auftretender Act sein kann*). Vielmehr ist dieser vorläufige Richterspruch ein bildlicher Ausdruck, um den von Ewigkeit her gefassten göttlichen Rathschluss die Menschen aus Gnaden für gerecht anzusehen in seiner zeitlichen Verwirklichung an dem jedesmaligen menschlichen Subjecte zu bezeichnen; und der Ausdruck Richterspruch wurde gewählt, um das Verhältniss der göttlichen Gerechtigkeit zwar nicht zur Gnade selbst, wie Ritschl meint**), wohl aber zur Gnadenwirksamkeit (zu dem durch die Gnade Gewirkten) zu veranschaulichen. Es wird der Gedanke ausgesprochen, dass der durch die Gnade in einen neuen Lebenszustand Versetzte auch wirklich in diesem Lebenszustande vor Gott für gerecht gelte, d. h. dass Gott uns vor sich selbst gerecht mache, wie wir oben das Verhältniss der Begriffe δικαιοσύνη θεοῦ und δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ bestimmt haben. Wenn also auch an einzelnen Stellen das Resultat dieser gesammten göttlichen Thätigkeit unter der Form eines Richterspruches dargestellt ist, so ist doch andrerseits dieser Richterspruch von der Gnadenwirksamkeit eben nur logisch, nicht aber realiter zu scheiden, und wir werden dadurch noch nicht ermächtigt sein, Alles, was Gott zur vorläufigen δικαίωσις des Menschen thut, in zwei

---

wo er ex judicio ipsius Dei vere justus est. Nun will er doch sicher nicht das vere justum esse hier durch das judicium gewirkt sein lassen; wenn er aber alsbald fortfährt „conditio quae unice debetur gratiae divinae qua communionis cum Christo particeps factus tamquam justus consideratur, a Deo idque — ita, ut fides loco verae justitiae habeatur," so fällt es schwer, das vere justum esse und das tamquam justum considerari, die Wirksamkeit der Gnade ferner und die des Richterspruches nur nach der Rauwenhoff'schen Darstellung auseinander zu halten. Hier bricht der haarspaltenden Dialektik die Spitze ab.

*) Wir sprechen dies natürlich nur von dem vorläufigen Richterspruche aus, nicht von dem jenseitigen, welcher bei der παρουσία des Herrn nach der ganzen altchristlichen Anschauung als ein äusserlicher hervortreten, und geschichtlich sich vollziehen wird.

**) Altkath. Kirche p. 85 ff. Wir werden später noch weiter sehen, dass es ein Grundirrthum Ritschl's ist, hier lediglich an einen innergöttlichen Act zu denken, eine Anschauung, die den sonst besonnenen Kritiker verleitet hat, dem Apostel Absurditäten aufzubürden.

getrennte Acte zu spalten, von denen nur der letztere die eigentliche justificatio enthielte, der andere hingegen blos die causa justificationis.

Wir stellen gleich als Ergebniss der folgenden Untersuchung voran, dass Paulus an keiner einzigen Stelle nöthigt, die göttliche Thätigkeit, deren Folge die (vorläufige) menschliche *δικαιοσύνη* ist, in zwei von einander ausdrücklich gesonderte Acte, den actus efficiens und den actus declaratorius zu spalten und zwar so, dass nur letzterem die Bezeichnung *δικαιοῦν* zukomme. Vielmehr ist an den einen Stellen beides zusammenzufassen unter dem Begriffe des *δικαιοῦν*, vorwiegend aber die Gnadenwirksamkeit zu betonen, an den andern Stellen aber ist das *δικαιοῦν* nur in seinem Ergebnisse unter der Vorstellung eines Urtheilspruches zusammengefasst, ohne dass derselbe einen ausdrücklichen Unterschied von der verursachenden Gnadenwirkung begründete.

Dies ist jetzt näher zu erweisen; und zwar fangen wir bei den Stellen der letztern Art an, wo der Begriff der richterlichen Thätigkeit Gottes in den Vordergrund tritt.

Röm. II, 13 *οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται* ist allerdings ohne Zweifel auf den Richterspruch Gottes zu beziehen (vergl. das *κριθήσονται* v. 12), allein die Stelle kann deshalb für den Gebrauch des *δικαιοῦσθαι* in dem hier fraglichen Sinne gar nichts entscheiden, weil hier von dem Richterspruche die Rede ist, welche die (vollkommenen) Thäter des Gesetzes dereinst für gerecht erklären wird. Ebenso geben wir zu, dass Röm. III, 4. justum pronunciari zu erklären sei (*ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου* ein Citat aus Ps. L, 4. LXX); dies bezieht sich aber nur auf die Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit durch die Menschen. Endlich ist auch 1 Kor. IV, 4 *οὐδὲν γὰρ ἐμαυτῷ σύνοιδα, ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι* die Beziehung auf eine gerichtliche Gerechterklärung nicht zu verkennen, da der ganze Zusammenhang der Stelle von der göttlichen *κρίσις* handelt. Aber für das Verhältniss zur Gnadenwirksamkeit giebt diese Stelle gar nichts an die Hand.

Doch Rauwenhoff hat diese Stellen p. 26—28 nur benutzt, um den Sprachgebrauch von *δικαιοῦν* zu erörtern. Zum eigentlichen Beweise sind sie ihm selbst untauglich, weil hier der

eigentliche Begriff der justificatio noch gar nicht hervortrete*). Wir gestehen nur soviel als erwiesen zu, dass das Verbum δικαιοῦν nicht nothwendig justum facere bedeuten müsse (denn die allgemeine griechische Bedeutung des Wortes bleibt justum facere, hat mithin das günstige Vorurtheil vor justum habere voraus), sondern dass es allerdings justum habere bei Paulus wirklich bedeute. Doch liegt damit noch keinerlei Nöthigung für uns vor, in dem Begriff des δικαιοῦν nun überall bei Paulus nichts mehr als die äusserliche Anerkennung für rechtbeschaffen zu suchen; und nun alle Stellen, wo dieser Begriff sich nicht finden will, so lange zu drehen, bis der actus forensis glücklich herauskommt, würde von exegetischer Befangenheit zeugen**).

Wenden wir uns nun zu den Stellen, wo Rauwenhoff p. 28—42 die wirkliche justificatio, und zwar als actus forensis findet, so tritt allerdings Röm. VIII, 33 τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ; θεὸς ὁ δικαιῶν κτλ. der Begriff des Gerechterklärens sehr klar hervor; aber dies ist eben durch den Gegensatz begründet, und wir haben auch nicht die mindeste Veranlassung

*) Wir behalten uns einstweilen darüber, ob der (dogmatische) Begriff der δικαίωσις auch auf 1 Kor. IV, 4. nicht anwendbar sein solle, die Entscheidung noch vor.

**) Wie solche sich allerdings thatsächlich oft genug findet. Denn einer ganzen exegetisch-kritischen Richtung ist es eigen, die Begriffe der neutestamentlichen und altkirchlichen Schriftsteller so haarscharf zu fixiren, und auf einen so ausserordentlich engen Gedankenkreis zu beschränken, dass nun lauter Gegensätze und Widersprüche herauskommen. Dann ist's freilich erklärlich, wenn man z. B. den Philipperbrief wegen angeblicher Widersprüche mit der paulinischen Rechtfertigungslehre verwerfen muss, weil man bei Paulus nur den actus forensis anerkennen will, die innerliche Auffassung der Rechtfertigungslehre aber, wie sie sich im Philipperbriefe findet, dem Paulus abspricht. — Zu den vorstehenden 3 Stellen bemerken wir nur noch, dass wenn einmal die Begriffe auf den Schraubstock gespannt werden sollen, auch noch ein Unterschied zwischen gerecht erklären und im Urtheile für gerecht befinden gemacht werden kann, wo dann das Erklären erst das consequens von dem Befinden ist. Vom für gerecht befunden Werden aber das δικαιοῦσθαι zu verstehen, hindert uns an keiner dieser Stellen der Zusammenhang. Letzteres gegen das Rauwenhoff'sche Pressen des Begriffes des actus forensis. Doch müssen wir zur Steuer der Wahrheit anerkennen, dass Rauwenhoff anderwärts z. B. bei der Darstellung der πίστις gesundere Anschauungen entwickelt.

dieses *δικαιοῦν* im Gegensatze zu dem „actus efficiens" der Gnade zu nehmen, eine Ansicht, die vielmehr gerade dadurch, dass eben ein anderer Gegensatz der des *τίς ἐγκαλέσει κτλ.* heraustritt, unmöglich gemacht ist. Umgekehrt scheint gerade das wesentliche Moment dieses *δικαιοῦν* V. 32 darin zu liegen, dass Gott *τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν.* Die göttliche Anerkennung scheint also ganz vorzüglich auch eine thatsächliche zu sein, welche eben in dem V. 32 Ausgesprochenen, wenn auch nicht ausschliesslich, so doch vorzugsweise sich vollzieht. — Gal. III, 11 *ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ* ist allerdings ganz entschieden zu erklären: im Gesetze kann Niemand die Anerkennung der Gerechtigkeit bei Gott erlangen; aber der Gedanke ist genauer dieser: durch das Gesetz wird Niemand in einen solchen Zustand versetzt, dass er als gerecht von Gott anerkannt werden könnte. Zudem folgt auch nichts hieraus für das Verhältniss der christlichen justificatio zur Gnade. — Röm. V, 19 hat Rauwenhoff (p. 47. vgl. 39) allerdings darin recht, dass das Futurum *κατασταθήσονται* nicht die Ansicht begründen müsse, als ob das *δίκαιοι καθίστασθαι* ein schlechthin Künftiges sei (d. h. im Gegensatze stehe zu einem einmaligen, bereits in der Vergangenheit liegenden Acte). Aber nun dieses *καθίστασθαι* blos auf einen actus forensis zu beschränken, ist auf der andern Seite zu weit gegangen. *κατεστάθησαν* heisst ganz richtig „positi, exhibiti sunt"; aber ob durch die Gnade, oder durch das Urtheil, ist gar nicht ausgesprochen. Dass man am allerwenigsten blos erklären dürfe: positi sunt sc. „in conspectu alicujus," (p. 46) erhellt schon aus V, 17, wo von der *περισσεία τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης* die Rede ist. Warum nur verwandte Elemente da scheiden, wo der Schriftsteller eine solche Scheidung auch nicht entfernt andeutet?

Wir kommen jetzt zu einer der Hauptstellen Röm. III, 24. *δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* — *δωρεὰν* bezeichnet den modus justificandi, wie Rauwenhoff p. 35 richtig bemerkt; die *χάρις* soll die causa primaria, die *ἀπολύτρωσις* die causa instrumentalis sein. Man könnte sich dies Alles recht gern gefallen lassen, wenn wir nicht p. 41 belehrt würden, dass Rauwenhoff unter der causa justificationis (vgl. ibidem: causa justificationis est Dei gratia) jenen „actus efficiens" versteht, welchen er nun einmal in der

Weise streng von dem „actus declaratorius“ sondert, dass letzterer allein die justificatio selbst bezeichne. Allein wenn dies richtig wäre, so müsste auch hier der actus efficiens die Gnadenwirksamkeit vom actus declaratorius dem Richterspruche ausdrücklich unterschieden sein. Nun ist aber an unserer Stelle nur von der Gnade die Rede, in welcher das δικαιοῦσθαι begründet sei. Und obwol wir späterhin sehen werden, dass dies ein Mitwirken der Gerechtigkeit Gottes in einem gewissen Sinne allerdings nicht ausschliesse, so kann doch an einen eigentlichen Richterspruch strenggenommen nicht einmal V. 25 f. gedacht werden, wie weiter unten gezeigt werden soll. Der modus justificationis ist aber nach Rauwenhoff's eigener Meinung durch δωρεὰν ausgedrückt; dies aber wird wol Jedermann auf Rechnung der Gnade setzen. Folglich ist das δικαιούμενοι von einem Gnadengeschenke zu verstehen, und dieselbe Anschauung muss folgerichtig in dem ganzen Abschnitte V. 21—31 festgehalten werden. Höchst willkürlich aber ist's, dieses Gnadengeschenk nur als einen, von dem δικαιοῦσθαι noch streng zu sondernden actus efficiens zu fassen, und den Begriff des Richterspruches noch in der Weise zwischenein zu schieben, dass nun das δικαιούμενοι lediglich auf die Seite des actus declaratorius fällt. Einer solchen Auslegung steht nur die Kleinigkeit entgegen, dass gerade dasjenige, wodurch die Stelle Beweiskraft für die vorgetragene Ansicht erhält, nicht ursprünglich im Texte liegt, sondern erst willkürlich hineingetragen wird.

Wir kommen nun zu der am meisten urgirten Stelle Röm. IV, 2 ff. (vgl. Gal. III, 6). Da lesen wir denn bei Rauwenhoff p. 36 f.: „Ille qui implendis legis operibus justificari cupit (ὁ ἐργαζόμενος) mercedem accipit non e gratia, sed e debito. Qui vero non operum meritis nititur, sed fidem habet illi qui peccatorem justificat, huic fides ad justitiam imputatur. — Porro duae hic occurrunt formulae, quarum utraque ponitur loco vocis δικαιοῦν scil. ἡ πίστις λογίζεται εἰς δικαιοσύνην et ὁ θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην, quarum haec illa illustratur; δικαιοσύνη, ut vidimus, est habitus hominis in recta cum Dei versantis conditione: hic habitus a Deo imputatur; quo autem modo? — respondit formula: ἡ πίστις λογίζεται εἰς δικαιοσύνην· πίστις autem, ut vidimus, et ut deinde in cap. III. clarius etiam patebit, est conditio necessaria sive causa media, qua homo, apprehensa

redemtione in Christo, justificatur. Haec conditio ubi adest, imputatur in justitiam i. e. a Deo consideratur aeque ac si ipsa perfecta esset justitia; ita de Abrahamo statuitur idemque de homine christiano valere, patet ex V. 23. Accedit igitur ad ea, quae de justificatione statuenda esse vidimus, contingere eam per modum imputationis, ex quo iterum patet, justificationem esse donum Dei.“ Hier ist nun zuvörderst zu beklagen, dass uns Rauwenhoff seine Ansicht von dem Unterschiede des actus efficiens und des (die eigentliche justificatio enthaltenden) actus declaratorius nicht an dieser Stelle, wo sie besondere Wichtigkeit erlangen würde, entwickelt hat. Mag er nun selbst diesen Gegensatz schon hier im Auge gehabt haben oder nicht *): da derselbe p. 49 so entschieden gemacht ist, so muss er, soll er anders richtig sein, auch hier seine Anwendung finden, und das *λογίζεσθαι* darf sich lediglich auf den Urtheilsspruch beziehen. Nun ist aber der Begriff des *λογίζεσθαι* von Rauwenhoff durchaus nicht gehörig beachtet worden. Denn während er das: *τῷ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα* mit „mercedem accipit qui implendis legis operibus justificari cupit“ wiedergiebt, das *λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην* aber mit „huic fides ad justitiam imputatur,“ so übersieht er völlig, dass beidemal dasselbe Wort *λογίζεται* steht: denn dem *οὐ λογίζεται κατὰ χάριν* entspricht ganz natürlich *λογίζεται κατὰ ὀφείλημα*. Hier passt aber freilich der hergebrachte Begriff der imputatio nicht, und daher wohl die Uebersetzung mercedem accipit. Im *λογίζεσθαι* liegt vielmehr an sich durchaus nicht der Begriff des blossen Dafürangesehenwerdens ohne es wirklich zu sein (imputatio) wie eben durch V. 4. über allen Zweifel erhoben wird. Vielmehr heisst *λογίζε-*

*) Das Letztere müssen wir freilich für das Wahrscheinlichere halten, da die ganze Polemik nur gegen diejenigen gerichtet zu sein scheint, welche die imputatio fidei in justitiam hinwegexegisiren und (allerdings verkehrt genug) dafür eine mystica sanctitatis infusio annehmen (vgl. z. B. Thomas Aquinas quaest. 100, art. 12. 113, 2). Es ist schlimm, wenn die vorgetragene Auslegung selbst erst wieder einer Auslegung bedarf! Aber man bleibt wahrhaftig an mehr als einer Stelle unklar, ob das von Rauwenhoff allenthalben so verworfene justum facere eben jenen actus efficiens, oder eine wirkliche Verwandlung des Ungerechten in einen Gerechten oder beides zugleich bedeuten solle.

σθαι berechnet werden, in Anschlag gebracht werden. Wir dürfen also auch nicht den eigenthümlichen Begriff des ἐργαζόμενος dadurch verwischen, dass wir mit Rauwenhoff erklären „ille qui implendis legis operibus justificari cupit," sondern müssen den bildlichen Gebrauch des Wortes beachten. Wir haben nämlich das Bild von den Arbeitern, denen der Herr nach Massgabe ihrer Arbeit den bedungenen Lohn berechnet, im Gegensatze zu denen, welche nicht gearbeitet haben; es handelt sich also eigentlich um eine auf einem Contractverhältnisse beruhende Rechnung. Dies angewandt auf das Verhältniss Gottes zu den Menschen giebt folgende Gedanken: Gott verspricht den Menschen τὸν μισθὸν, dessen Inhalt hier nicht näher bestimmt wird, unter der Bedingung der δικαιοσύνη von ihrer Seite. Wer also in dieses Contractverhältniss zu Gott eintritt, der hat diese δικαιοσύνη wirklich zu erwerben, oder er kann auch das von Gott zu Leistende nicht beanspruchen. Diesem Contractverhältnisse aber, welches auf gegenseitiger Leistung beruht, steht das λογίζεσθαι τὸν μισθὸν κατὰ χάριν entgegen, oder das λογίζεσθαι τὴν πίστιν εἰς δικαιοσύνην. Es wird also der Lohn, welcher eigentlich dem Arbeiter verheissen war, gnaden- oder geschenksweise zugetheilt, oder genauer gnaden- oder geschenksweise auf die Rechnung gesetzt. Obwol nämlich eigentlich das Contractverhältniss seine Bedeutung verloren hat, und vielmehr blos die freie Gnadengabe an seine Stelle getreten ist, so wird doch in der Darstellung hier die Form des Contractverhältnisses noch beibehalten. Die Rechnung bleibt äusserlich als ein gegenseitiges Abrechnen stehen, so dass dann das λογίζεσθαι τὸν μισθὸν scheinbar noch als die versprochene Leistung des Herrn erscheint. Dies ist aber wesentlich so geschehen, dass der Herr eben κατὰ χάριν verfuhr, indem er die Rechnung so einrichtete, dass auf Seiten der Menschen die δικαιοσύνη herauskam. Erstens nämlich lässt er auf der Rechnung etwas den Menschen Nachtheiliges weg, was nach dem strengen Rechte mit aufzunehmen war: er bringt die Sünde nicht in Anschlag. Sodann schlägt er auf der Rechnung etwas weit über seinen Werth an, die πίστις, welche er εἰς δικαιοσύνην veranschlagt. So kommt nun freilich, aber nur κατὰ χάριν eine solche Rechnung zu Stande, dass auf Seiten des Menschen die δικαιοσύνη auf der Rechnung steht (ὁ θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην), von Sei-

ten des Herrn aber die Zuerkennung des Lohnes erfolgt. Aber diese *δικαιοσύνη* auf Seiten des Menschen ist eine vom Herrn gnadenweise auf die Rechnung gesetzte; und insofern findet allerdings eine imputatio statt, als die Berechnung eben nicht *κατὰ ὀφείλημα*, sondern *κατὰ χάριν* erfolgt. Gerade also sofern die justificatio „per modum imputationis" erfolgt, also „donum Dei" ist, ergiebt sich, dass sie nicht auf den Richterspruch eingeschränkt werden darf, sondern dass gerade die Gnade hierbei die Hauptstelle einnimmt. Eine Scheidung zwischen der causa imputationis und der imputatio selbst aber ist natürlich logisch an sich recht wohl zulässig, aber man gewinnt damit höchstens soviel, dass wenn die Gnade die Ursache ist, dann die imputatio eben das durch die Gnade Gewirkte, den durch die Gnadenwirksamkeit in uns hervorgebrachten Zustand der *δικαιοσύνη* (wenigstens im principiellen Sinne) bezeichnet. Daraus aber schliessen zu wollen, das durch jenen Act Gewirkte sei nicht der Zustand derer, die nun vor Gott für *δίκαιοι* gelten, sondern ein neuer Act des gerichtlichen Gerechterklärens (nicht justitia, sondern justificatio), wäre doch über alle Massen willkürlich. Es mag dahin gestellt bleiben, ob Rauwenhoff dies an unserer Stelle deutlich beabsichtigt hat; die Consequenz seiner Anschauung ist's.*) Vielmehr werden wir

---

*) Gerade sobald man es versucht, an unserer Stelle die Begriffe jenes „actus efficiens" und „actus declaratorius" auseinanderzuhalten, sieht man sich in immer neue Schwierigkeiten verwickelt. Die Begriffe halten eine solche haarscharfe dialektische Zergliederung schlechterdings nicht aus. Versuchen wir es selbst einmal, obwol mit Widerwillen, das dialektische Messer anzulegen; wer uns auf diesem Wege nicht folgen will, kann die Anmerkung getrost überschlagen. Gehört das *μὴ λογίζεσθαι ἁμαρτίαν* zur Gnadenwirksamkeit oder zum Urtheilsspruche (zum actus efficiens oder actus declaratorius)? Da es soviel ist, als die Sünden nicht in Anschlag bringen, nicht auf die Rechnung setzen, so gehört dies unbedingt nicht zum Urtheilsspruche selbst, sondern zur Motivirung des Spruches. Diese Motivirung ist aber andrerseits keine streng richterliche, sondern eine durch Gnade bedingte. Nun entsteht aber die neue Frage, ist die Motivirung Sache der Gnade oder ist sie vielmehr Sache des Richters als solchen auf Grund der Gnade, mithin zwischen Gnade und Urtheil einzuschieben. Im letzteren Falle bekäme man gar einen dreifachen Act, einen actus efficiens, actus deliberativus und actus declaratorius. Andrerseits konnte man diesen ganzen Fragen dadurch entgehen, dass man das *λογίζεσθαι* mit Beseitigung der ursprünglichen Be-

dabei stehen bleiben, dass jene gratia efficiens natürlich an sich sehr wohl von dem judicium declarans sich trennen lasse, dass man aber im Acte der Rechtfertigung die Wirksamkeit der beiden Momente nicht ohne Willkür scheiden dürfe, und dass vielmehr

---

deutung einfach als Zuerkennen, Zutheilen nähme. Dann könnte der Urtheilsspruch selbst dieses *οὐ λογίζεσθαι ἁμαρτίαν*, die feierliche Erklärung der erlassenen Sünden enthalten. — Versuchen wir weiter, ob wir bei einem andern Begriffe klarer werden können. Was heisst *λογίζεσθαι πίστιν εἰς δικαιοσύνην*? Man kann erklären: den Glauben so veranschlagen, dass ein Zustand herauskommt, den der Richter für Gerechtigkeit erklären kann: dann wäre die *δικαιοσύνη* noch diesseits des Richterspruches gelegen und das *λογίζεσθαι πίστιν εἰς δικαιοσύνην* bezieht sich lediglich auf den actus efficiens und gar nicht auf den actus declaratorius. Oder man fasst Gerechtigkeit als die durch den Richterspruch erklärte Gerechtigkeit. Dann könnte das *λογίζεσθαι πίστιν* die den Richterspruch vorbereitende Thätigkeit umfassen, das *εἰς δικαιοσύνην* aber griffe über den Richterspruch schon hinaus bis zu dem Ziele, das erst unter der Vermittelung des Richterspruches erlangt werden kann. Aber auch das könnte noch als streitig erscheinen, ob das *λογίζεσθαι πίστιν* hier von der den Glauben über seinen Werth veranschlagenden Gnade oder von der richterlichen Motivirung oder vom Richterspruche selbst stände (letzteres, sofern *λογίζεσθαι* allgemein als Zutheilen gefasst würde). Gerade so mannichfaltig kann nun auch das *λογίζεσθαι δικαιοσύνην* erklärt werden. Ist hier *λογίζεσθαι* in demselben Sinne wie in den vorigen Fällen gebraucht? Dann heisst *λογίζεσθαι δικαιοσύνην* die Rechtbeschaffenheit auf die Rechnung setzen. Dies lässt sich aber wieder doppelt fassen. Entweder heisst es die Gerechtigkeit auf die Rechnung ansetzen, als eine durch die bisherigen Factoren wirklich herausgebrachte, d. i. als Facit, Resultat der bisherigen Rechnung: dann hiesse in Anrechnung bringen soviel als das Resultat der Rechnung verkündigen, Jemandem in Folge der Rechnung die Gerechtigkeit zutheilen. Oder es könnte heissen herausrechnen, so dass eben dieses Herausbekommen der Gerechtigkeit als Resultat den Richterspruch unmittelbar veranlasst. Das Erstere würde Sache des Richterspruches, das Letztere Sache der richterlichen Motivirung sein. Oder es heisst, die Gerechtigkeit als einen wirklichen Factor der Rechnung in Anschlag bringen: dann wären gewissermassen die beiden Colonnen, das göttliche Versprechen und die menschliche Leistung, als die Factoren betrachtet, deren Facit aber nicht die *δικαιοσύνη* selbst, sondern der Urtheilsspruch, und dessen Vollziehung der *μισθὸς* wäre. Diese Veranschlagung der Gerechtigkeit als eines Factors könnte entweder zur richterlichen Motivirung oder zur Gnadenwirksamkeit gerechnet werden, je nachdem man die Gnade als das betrachtet, was dem Richter die verschiedenen Factoren auf Rechnung setzt oder Gott als den Richter ansieht, welcher ehe er den Spruch fällt, die verschiedenen von der Gnade beigebrachten Momente prüft. Hier ist wieder klar, dass während die beiden letztern Möglichkeiten wenig dif-

an unserer Stelle gerade der Hauptnachdruck auf der die Rechnung in der bezeichnenden Weise umändernden Gnade liege. Dagegen ist allerdings andrerseits mit Bestimmtheit festzuhalten, dass die imputatio trotz der mehrfachen Momente, die sie umfasst, dennoch dieselben gleichsam in einen Act zusammenschliesst; und dass dieser Act hier als einmal am Menschen sich vollziehend gedacht werde, sobald der Glaube in ihm lebendig wird. Daher ist denn V. 11. die περιτομή für Abraham die σφραγὶς δικαιοσύνης τῆς πίστεως d. i. die Vergewisserung der erfolgten δικαίωσις (v. 24 ist kein Widerspruch, wie später erhellen wird).

Nachdem wir so den Begriff des λογίζεσθαι δικαιοσύνην festgestellt haben, können wir auch das ἐδικαιώθη V. 2. näher erörtern. Dies ohne Weiteres wie Rauwenhoff (p. 38.) thut, mit dem λογίζεσθαι δικαιοσύνην zu identificiren, und ihm den Sinn des juridischen für gerecht von Gott erklärt Werdens unterzulegen, erscheint denn doch bedenklich. Denn da das καύχημα πρὸς τὸν θεὸν im zweiten Satzgliede eben in dem Pochen auf seine eigne Gerechtigkeit zu suchen ist, welches τὸν μισθὸν von Gott als κατὰ ὀφείλημα fordert, so würde an unsrer Stelle bei obiger Auslegung ein nonsens herauskommen: ist Abraham wirklich in Folge seiner Werke von Gott für gerecht erklärt worden, so hat er doch keinen Ruhm vor Gott, kann sich seiner Werke vor Gott nicht rühmen, d. h. kann τὸν μισθὸν nicht κατὰ ὀφείλημα fordern. Man sieht, dass das zweite Satzglied das erstere geradezu

---

feriren, sie das Gemeinsame gegen die erstere haben, dass die δικαιοσύνη der die Rechtsprechung erst noch erwartende, der wirklichen δικαιοσύνη nur gewissermassen adäquate Zustand wäre, während er im ersteren Falle die durch die Rechtsprechung hergestellte Rechtbeschaffenheit bedeutet. Noch bleibt aber übrig λογίζεσθαι δικαιοσύνην für identisch mit λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην zu erklären. Dann hiesse es durch Rechnung bewirken, dass δικαιοσύνη herauskommt. Hier ist nun das Bewirken Sache der Gnade, aber je nachdem man δικαιοσύνη wieder von dem für Gerechtigkeit schon erklärten oder von dem erst noch dieser Erklärung harrenden Zustande fasst, greift das λογίζεσθαι in seinem Ergebnisse entweder über den Richterspruch hinaus, schliesst ihn also ein oder bleibt diesseits desselben stehen. — Doch genug des unerquicklichen Wortgeklaubes! Wer will sich anheischig machen, aus diesem Labyrinth von Möglichkeiten ohne Willkür und Spitzfindigkeiten herauszukommen? Gerathener ist's doch wohl, unausführbare Scheidungen von vorn herein unterwegs zu lassen.

negirt. Meyer fühlt die dadurch entstehende Schwierigkeit, und will εἰ — ἐδικαιώθη als indirecten Fragesatz fassen. Dies geradezu unmöglich.*) εἰ γὰρ leitet nothwendig einen Bedin-

*) Ich kann meine Verwunderung nicht bergen, dass auch Meyer sich von der Ellipsen witternden Auslegungskunst Fritzsche's hat berücken lassen, so dass er erklärt „εἰ, ob, setzt die direct scheinende Frage in Abhängigkeit von der Reflexion des Redenden. S. Bornemann ad Xen. Apol. p. 39 f. Fritzsche ad Matth. p. 593. ad Marc. p. 327 f." (Die Meinung Winer's Gramm. p. 596 (ed. 5.), dass Meyer eine directe Frage annehme, beruht also auf einem Missverständnisse.) Die Möglichkeit dieser Annahme schwindet, wenn man berücksichtigt, dass schon ein Fragesatz vorhergeht τί οὖν ἐροῦμεν εὑρηκέναι Ἀβραὰμ κτλ. Dass hier der indirecte Fragesatz den directen nicht fortführen durfte, dass das γὰρ widersinnig, die Wiederholung des Ἀβραὰμ anstössig wäre, bedarf kaum der Erwähnung. Letztere beiden Bemerkungen machen die Annahme nicht blos eines indirecten, sondern überhaupt eines Fragesatzes unmöglich. Der directe Fragesatz würde allerdings hier über die Gränzen seines Gebrauches ausgedehnt sein; doch scheint sich Meyer, wie seine Berufung auf Fritzsche beweist, über den Gebrauch des indirecten oder directen Fragesatzes nach εἰ überhaupt nicht klar geworden zu sein. Es sei uns gestattet an dieser Stelle die sprachliche Frage etwas genauer ins Auge zu fassen. Hier würde, sollte ein indirecter Fragesatz möglich sein, eine Ellipse angenommen werden, wie Meyer anzudeuten scheint: sollen wir glauben dass Abraham aus Werken gerecht worden sei? Denn etwas Anderes kann das „εἰ setzt die direct scheinende Frage in Abhängigkeit von der Reflexion des Redenden" nicht bedeuten. Die Annahme solcher Ellipsen ist aber immer dem Vorwurf der Willkürlichkeit mit vollem Rechte ausgesetzt, sobald noch irgend eine Möglichkeit bleibt auf anderm Wege zum Ziele zu kommen. An unsrer Stelle aber eine solche Auslassung anzunehmen, ist im höchsten Grade contort und wird durch den Bau des folgenden Satzes ἔχει καύχημα ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν widerlegt. Obendrein ist schon die Unverständlichkeit einer solchen Ellipse (denn kein Exeget vor Meyer hat sie entdecken können) ein bedeutsames Zeichen gegen diese Annahme. Es beweist aber diese Auslegung leider, dass das Fritzsche'sche Kunststückchen, durch Annahme von Ellipsen den klaren Sinn der Stellen zu verunstalten, noch immer nicht wie sich gebührte in Vergessenheit gerathen ist. Daher sei denn bemerkt, dass εἰ allerdings zur Einleitung von directen Fragesätzen in der hellenistischen Gräcität gebraucht wird. Vgl. die Schrift meines Vaters de modorum usu in N. T. p. 72 ff. Auch Winer Gramm. p. 596. und Schneider, zu Plato's Rep. IV, 440 D. haben dies anerkannt. Das Nähere ist dieses, dass der Sprachgebrauch des εἰ ganz parallel ist dem des ὅτι, welches ebenfalls wie bekannt zur Einleitung von directer Rede gebraucht werden kann: und zwar geht genau so wie bei ὅτι in allen vorkommenden Fällen ein verbum dicendi voraus.

gungssatz ein. In diesem Bedingungssatze nur eine Bedingung zu suchen, der der Erfolg nicht entsprochen hat, hat das Bedenk-

---

Man vgl. Mt. XII, 10. XIX, 3. Mc. VIII, 23. Lc. XIII, 23. XIV, 3. (wo Tischend. freilich gegen Lchm. das εἰ in beiden Ausgaben streicht) XXII, 49. Act. I, 6. XIX, 2. XXI, 37. XXII, 25. Tob. V, 5. 3 Reg. XX, 20. (LXX). Zu erklären ist aber dieser Gebrauch nun freilich nicht so, dass εἰ ohne Weiteres identisch sei mit ἄρα, ἦ u. a. Partikeln: sondern es findet ursprünglich ein Uebergang aus der oratio obliqua in die oratio directa statt. Ebenso ist's ja auch mit der bekannten Construction mit ὅτι, wo von der indirecten Rede auch nichts übrig geblieben ist als die Partikel, im Uebrigen aber bereits vollständig die directe Rede hergestellt ist. Die Spuren dieses Sprachgebrauchs führen in ihren ersten Anfängen auch in die klassische Gräcität zurück. Allerdings Plat. Phileb. p. 39 C ist das εἰ περὶ μὲν τῶν ὄντων κτλ. von dem vorhergegangenen καὶ τόδε ἐπὶ τούτοις σκεψώμεθα abhängig, wie Stallbaum, der in der früheren Bearbeitung hier eine directe Frage gefunden hatte, in der neuern Bearbeitung von 1842 ausdrücklich anerkennt (mit Berufung auf Sophist. 233 A.). Rep. V, 478 D. ferner ist statt εἰ δ' ἀμφοῖν μεταξὺ κεῖται vielmehr ἐντὸς zu lesen. An einer Reihe von anderen Stellen hingegen ist die Entscheidung dadurch erschwert, dass man zweifelhaft sein kann, ob εἰ oder ἦ zu lesen sei. Doch entscheiden sich die Neueren meist auch da für ἦ, wo nach handschriftlicher Bezeugung εἰ besser geschützt ist, wie denn allerdings bei der häufigen Vertauschung beider Worte in den Handschriften die Herstellung des ἦ kaum als wirkliche Conjectur anzusehen ist. So wird Plat. Amat. p. 133 B. für εἰ δοκεῖ σοι οἷόν τε εἶναι —; allgemein ἦ δοκεῖ gelesen; dasselbe findet statt Hom. Od. I, 158. ξεῖνε φίλ' ἦ καί μοι νεμεσήσεαι ὅττι κεν εἴπω; Wolf, Bekker; wo Schneider allerdings (zu Plat. Rep. IV, 440 D.) nach cod. Harlej. εἰ beibehalten will; Plat. Alc. I. p. 109 B. ἦ τὸ ὧδε λέγεις; vgl. Stallb. zur Stelle, und Karl Friedr. Hermann zu Lucian. de hist. conscr. 221. Plat. Rep. IV, 440 D. ἀλλ' ἦ πρὸς τούτῳ καὶ τόδε ἐνθυμῇ, wo Schneider das seit Ast corrigirte εἰ allerdings auf Grund der Handschriften wieder herstellt. Xen. Apol. §. 5. τὸν δ' αὖ ἀποκρίνασθαι ἦ θαυμαστὸν νομίζεις εἰ καὶ τῷ θεῷ δοκεῖ ἐμὲ βέλτιον εἶναι ἤδη τελευτᾷν, wo Bornemann ἦ statt εἰ hergestellt hat. Endlich zu Dio-Chrysost. orat. 30. §. 6. p. 548. Reisk. p. 299 D. Morell. ἦ τι ἄλλο ὑμῖν ἐπίστειλεν ἢ διελέχθη τελευτῶν; ist auch der neueste Editor Emperius der Reiske'schen Correctur beigetreten, obwol alle handschriftliche Bezeugung für εἰ zu sein scheint. An den meisten dieser Stellen kann an der Richtigkeit des ἦ kaum gezweifelt werden, ausgenommen vielleicht Plat. Rep. IV, 440 D. wo aber dann kein Fragesatz vorliegen würde, sondern nur ein einfacher Bedingungssatz, der aber dann anakoluthisch gewendet wäre. Die Annahme einer Ellipse, welche sich bei Schneider findet, erscheint uns hart. Xen. Cyrop. III, 3, 49. τί δ' ἔφη ὦ Κῦρε, εἰ καὶ σὺ συγκαλέσας ἕως ἔτι ἔξεστι παρακελεύσαιο, εἰ ἄρα τι καὶ ἀμείνους ποιήσαις τοὺς στρα-

liche gegen sich, dass man dann mit dem Präsens des Nachsatzes *ἔχει* ins Gedränge kommt. Rückert bemerkt in der ersten

---

τιώτας; sind wir nicht genöthigt ein *ἐρωτῶ σε, σκέψαι* oder etwas Aehnliches mit Bornemann zu Xen. Apol. p. 39 f. zu ergänzen, weil diese Ergänzung weiter nichts als eine nähere Explicirung des ohnehin schon in *τί δε* liegenden Gedankens ist. Doch ist allerdings die indirecte Frage an dieser Stelle schwerlich in Abrede zu stellen, und die Bornemann'sche Ergänzung, eben weil sie sich sehr natürlich aus dem *τί δε* ergiebt, wohl zulässig. Indirect ist die Frage ferner wol auch Aristoph. Nub. 483. *οὐκ ἀλλὰ βραχέα σου πυθέσθαι βούλομαι, εἰ μνημονικὸς εἶ;* der Einwand, dass das *βραχέα σου πυθέσθαι βούλομαι* dem vorhergehenden *τί δέ; τειχομαχεῖν μοι διανοεῖ, πρὸς τῶν θεῶν;* ganz allgemein gegenüber stehe, und nicht auf das *εἰ μνημονικὸς εἶ* eingeschränkt werden dürfe, weil noch andre parallele Fragen folgen, hat die Dobree'sche auch von Kock aufgenommene Correctur *ἦ* erzeugt. Doch erscheint dieser Anstoss nicht als unüberwindlich, und auch Hermann (Arist. Nub. ed. 2.) hält die gewöhnliche Interpunction und Lesart fest.

Scheint alles bisher Erörterte gegen den Gebrauch des *εἰ* in der directen Frage bei den Klassikern zu sprechen, so bleiben uns doch zwei Stellen übrig, welche gar nicht ohne Weiteres den fraglichen Gebrauch des *εἰ* erweisen können, jedenfalls aber gewissermassen die Brücke bilden zu einem späteren ausgedehnten Sprachgebrauche. Die erstere ist Lucian. Icaromenipp. c. 24. *ἀνέκρινέ με περὶ τῶν ἐν τῇ γῇ πραγμάτων τὰ πρῶτα μὲν ἐκεῖνα, πόσου νῦν ὁ πυρός ἐστιν ὤνιος ἐπὶ τῆς Ἑλλάδος; καὶ εἰ σφόδρα ὑμῶν ὁ πέρυσι χειμὼν καθίκετο;* Hier würde Niemand Anstoss nehmen, wenn statt des *ὑμῶν* vielmehr *ἡμῶν* gelesen würde, wie dies auch Solanus corrigirt, und Jacobitz nach cod. G. in den Text aufgenommen hat. Doch kann man sich des Verdachtes nicht erwehren, dass jenes *ἡμῶν* auch in dem angeführten Cod. erleichternde Correctur sei. Behält man aber *ὑμῶν* im Texte, so findet sich der Uebergang aus der oratio indirecta in die oratio directa, den die Griechen besonders in der indirecten Frage durch Gebrauch des Indicativs als des modus der directen Rede ganz allgemein bewerkstelligt haben, hier noch einen Schritt weiter bis zu einer förmlichen Vermischung zweier Constructionen ausgedehnt, indem man auch die Person nach Massgabe der directen Rede gestaltet, vgl. Franz Volkmar Fritzsche zur angeführten Stelle p. 141. Die nämliche Erscheinung tritt uns Plat. Legg. V, p. 744 A. entgegen *τοῦτ' οὖν δὴ πολλάκις ἐπισημαίνεσθαι χρὴ τὸν νομοθέτην· τί τε βούλομαι; καὶ εἴ μοι ξυμβαίνει τοῦτο ἢ καὶ ἀποτυγχάνω τοῦ σκόπου.* Dass hier die beiden Fragesätze *ἐκ παραλλήλου* zu erklären sind, der erstere aber ein directer ist, bedarf kaum der Bemerkung. An eine Ellipse vor *εἴ μοι ξυμβαίνει τοῦτο* zu denken, ist eben wegen der Parallele zum ersten Satze nicht möglich, sondern beide sind durch das vorhergehende *ἐπισημαίνεσθαι χρὴ* veranlasst, so dass ersterer in directer, letzterer in indirecter Form ausgesprochen ist. Eben die Parallele mit dem

Ausgabe zur Stelle: „der Vordersatz εἰ ἐδικαιώθη erforderte nun eigentlich einen Nachsatz εἶχεν ἄν, doch ist bekannt, dass auch

---

directen Fragesatze hat dann jedenfalls auch im zweiten Fragesatze den Uebergang aus der dritten Person in die erste, und damit den wirklichen Uebergang aus einer Structur in die andere hervorgerufen. Finden sich aber derartige Uebergänge schon bei klassischen oder wenigstens klassische Muster befolgenden Schriftstellern, so wird es uns nicht verwundern dürfen, im hellenistischen Sprachgebrauche diese Vermischung zweier Structuren so weit ausgedehnt zu sehen, dass von der indirecten Frage eben nichts blieb als die Partikel, im Uebrigen aber der ganze Fragesatz direct geformt und jedenfalls auch direct gedacht wurde. C. Fr. A. Fritzsche ll. cc. wollte dies aber nun einmal nicht zugeben, und versuchte deshalb in auch sonst bekannter Weise die elliptische Erklärung auf die neutestamentlichen Stellen anzuwenden, ohne zu beachten, wie sehr er durch solche Ellipsen den einfachen Wortverstand allenthalben verdreht. So soll Luc. XIII, 23. εἶπε δέ τις αὐτῷ· κύριε, εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι; heissen: domine, quaero ex te, num pauci sint qui serventur; dagegen Matth. XII, 10. καὶ ἐπηρώτησαν αὐτὸν λέγοντες. εἰ ἔξεστι τοῖς σάββασι θεραπεύειν; wird erklärt: et interrogarunt eum hoc modo, an liceret sabbato sanare, gleich als ob das λέγοντες zum Spasse dastünde. Der unbefangene Leser hat natürlich längst eingesehen, dass der Fragesatz mit εἰ beide Male durch das Verbum dicendi veranlasst ist; und dass derselbe kein indirecter, sondern ein directer sei, wird schon durch den Vocativus κύριε über allen Zweifel erhoben. Vgl. noch Luc. XXII, 49. εἶπον αὐτῷ· κύριε εἰ πατάξομεν ἐν μαχαίρᾳ; wo Bornemann (scholia ad Luc.) freilich ganz ohne Grund den Indicat. Fut. als Gegeninstanz geltend macht, Fritzsche aber noch eine dritte Auslegung (!) in petto hat. Domine quid, si gladio caesuri simus? und Act. I, 6. ἐπηρώτησαν αὐτὸν λέγοντες· κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τοῦ Ἰσραήλ; Die betreffenden Stellen sind indess bereits in der angeführten Schrift meines Vaters in das rechte Licht gestellt worden, und die (nebenbei gesagt nicht einmal in der Form die gewöhnlichsten Regeln des Anstandes wahrende) Polemik Fritzsche's gegen jene Schrift fällt schon darum völlig zusammen, weil Fritzsche nicht einmal mit sich selbst im Einklange bleibt. Während er nämlich ad Marc. p. 327 der oben erwähnten Ansicht des F. V. Fritzsche von einer Vermischung zweier Constructionen beistimmt, im Falle nämlich die Lesart εἰ βλέπεις feststehe, so behauptet er p. 328, dass vielmehr die (reine) oratio obliqua stattfinde und vielmehr eine Ellipse anzunehmen sei, eine Erklärung, welche mit jener obigen p. 327 zu vereinbaren einem andern Scharfsinne als dem meinigen überlassen bleiben mag. Die p. 327 angenommene Vermischung zweier Constructionen aber, weit entfernt die Annahme von εἰ in der directen Frage ohne Weiteres zu widerlegen, bestätigt sie gerade, indem sie zeigt, wie dieser auffällige Sprachgebrauch entstehen konnte, wenn wir auch Winer darin beistimmen müssen, dass

die Griechen den Nachsatz hypothetischer Perioden abweichend bilden." *) Diese Bemerkung ist nicht ganz klar. Soll damit soviel gesagt sein, dass auch wenn im Bedingungssatze die Wirklichkeit der Bedingung negirt wird, im Nachsatze der Ind. Praes. stehen könne, so ist uns Rückert nur den Beweis schuldig geblieben, dass eine derartige Periodenbildung wie sie hier vorliegen soll, in der That bei Griechen vorkommt. Nun findet sich allerdings im Griechischen zuweilen der Opt. Praes. mit oder ohne ἂν im Nachsatze eines mit εἰ und dem Indicativus eines historischen Tempus eingeleiteten Bedingungssatzes; doch sind die vorkommenden Fälle in einer eigenthümlichen Beschaffenheit des im Nachsatze ausgedrückten Gedankens begründet, vgl. Matthiä griech. Gramm. S. 508. Anm. 1. §. 524. Anm. 2. (3. Auflage p. 1150. 1206.). Hermann. ad Viger. p. 813. 906. ed. 3.). Schneider zu Plat. Rep. VI, 493 B. Dagegen glaube ich bestimmt behaupten zu dürfen, dass der Ind. Praes. niemals im Nachsatze gebraucht

von dieser Vermischung im N. T. kaum noch eine andere Spur als eben die Partikel übrig geblieben sei. Wenn C. Fr. A. Fritzsche p. 328. die angenommene Erklärung in aller Ruhe mit einer andern vertauscht, dabei aber natürlich sich immer stellt, als ob er noch von derselben exegetischen Annahme ausgehe, so kann man des Verdachtes sich kaum erwehren, dass jene Vertauschung absichtlich geschehen sei, um von dem neuen Standpunkte aus besser weiter zu polemisiren. In welcher Weise übrigens argumentirt wird, davon kann sich Jeder einen Begriff machen, wenn er die gegen meinen Vater abzielenden Worte liest: „ac si non solum notam nostram ad Matth. XII, 10. legisset, sed aliam etiam ad Matth. XIX, 3. contulisset, nescio an e terra se gubernaturum esse ipse intellecturus fuisset." Nur wer seine werthe Persönlichkeit selbst für unfehlbar hält, vermag so zu schreiben; leider sind aber die Fritzsche'schen Bemerkungen zu den angeführten Stellen, wie wir oben gezeigt, nichts weniger als unfehlbar! Doch genug hiervon: wir würden gern die ganze Sache mit Stillschweigen übergangen haben, eingedenk der Mahnung de mortuis nil nisi bene, hätten wir nicht mit dem Versuche, jenen fraglichen Punkt an unsrem Theile aufs Reine bringen zu helfen, zugleich die Erfüllung einer Pflicht der Pietät zu verbinden gehabt.

*) Auch de Wette erwartet in der 1. Ausgabe des Römerbriefes mit Rückert εἶχεν ἄν, und kommt doch in der Erklärung (ebenso wie Rück.) der richtigen Auffassung ziemlich nahe. In der 4. Ausgabe betrachtet er dagegen das ἐδικαιώθη als etwas, das dem Paulus feststehe, nur das ἐξ ἔργων setze er problematisch im Sinne der Gegenwart hinzu. Wenn schon man zugeben muss, dass das ἐδικαιώθη allerdings dem Paulus feststand, so ist doch diese Spaltung hier unnatürlich. ἐδικαιώθη ἐξ ἔργων ist ein Begriff.

werde, wenn im Vordersatze die Wirklichkeit der Bedingung negirt worden ist. Doch scheint Rückert selbst die Stelle anders zu fassen, indem er weiter unten den Gedanken so umschreibt: „Wenn die δικαιοσύνη, welche Abraham eingestandenermassen hatte, (was kein Jude anders glaubte) eine durch Gesetzeswerke erworbene ist, so kann es freilich etc.“ Diese Auslegung ist ohne Zweifel die richtigere, dann bedarf aber die Satzform gar nicht erst einer Rechtfertigung. Wir erklären daher: wenn Abraham wirklich ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη (wie es denn die Meinung der Juden war und hier auch gar nicht weiter in Frage gestellt werden soll) so hat er allerdings καύχημα, aber nicht πρὸς θεόν.*) Das von Krehl (Römerbrief) erhobene Bedenken, dass hieraus der weder absolut noch relativ (nach Paulus Sinne) wahre Satz hervorginge, dass auch der vollkommen Gerechte (ὁ ἐργαζόμενος) gar keinen Ruhm vor Gott habe, scheint mir nicht begründet zu sein. Denn Paulus hat ja gar nicht als seine Ansicht zugestanden, dass Abraham wirklich durch die Werke ein vollkommen gerechter sei. Diejenige Gesetzerfüllung, welche nach der allgemeinen Ansicht eine vollkommene war, das ἄμεμπτον εἶναι schreibt er gewiss auch dem Abraham zu; aber daraus folgt ihm in seinem Sinne das wahrhafte δεδικαιῶσθαι noch nicht. Paulus argumentirt also e concessis: aber selbst wenn er Alles zugesteht, was er nach der Ansicht der Zeit zugestehen konnte, so ist ihm in seinem absoluten Sinne das δεδικαιῶσθαι, folglich auch das καύχημα ἔχειν πρὸς θεόν nicht erschöpft. Wir können diesen Punkt hier nicht weiter erörtern, um der spätern Entwickelung nicht vorzugreifen, und verweisen im Voraus auf unsere Untersuchung über das Wesen des Gesetzes.**)

---

*) In der zweiten Ausgabe scheint Rückert den grammatischen Unterschied zwischen ἔχει καύχημα und εἶχεν ἄν richtig zu erkennen; doch ist er wol nicht ganz von seiner frühern Anschauung abgekommen, wenn er hinzufügen kann: „übrigens liegt auf der Hand, dass er ebensowol auch jene Construction anwenden konnte.“ Dies liegt eben nicht auf der Hand: denn der Sinn beider Constructionen ist ein sehr verschiedener.

**) Die Krehl'sche Auffassung der Stelle lässt uns hinter καύχημα ein Punkt setzen, so dass folgender Gedanke entsteht: Wenn Abraham aus den Werken gerecht worden ist, so hat er allerdings καύχημα vor Gott. Aber er hat dieses καύχημα vor Gott nicht (folglich ist er nicht

Müssen wir nach dem Allen dabei stehen bleiben, dass wir hier einen Bedingungssatz vor uns haben, der eine rein logische Beziehung enthält, so kehrt nun die Frage nach der Bedeutung des ἐδικαιώθη aufs Neue zurück. Dähne geht (paul. Lehrbegriff p. 21.) der ganzen Schwierigkeit dadurch aus dem Wege, dass er πρὸς θεὸν „in Verbindung mit Gott" erklärt, was dann dem Sinne nach soviel als χάριτι θεοῦ sein würde, und im Gegensatze zu ἐξ ἔργων stünde. Allein dann müsste der Genitiv stehen (πρὸς θεοῦ), πρὸς mit dem Accus. aber bezeichnet stets die Richtung nach etwas hin, die Beziehung auf etwas (so hier), oder aber (in der spätern Gräcität) das Befindlichsein an einem Orte (so auch Joh. I, 1.).

Es bleibt also nichts übrig, als den specifischen Begriff des δικαιωθῆναι von dem juridischen von Gott für gerecht werden fallen zu lassen, was um so weniger ein begründetes Bedenken erregen kann, als nach unserer obigen Erörterung das juridische Moment in dem ganzen Abschnitte durchaus nicht vorwiegend ins Bewusstsein tritt. De Wette erklärt in der ersten Ausgabe gerecht erfunden werden unbestimmt von wem; richtig bezieht schon Rückert das ἐδικαιώθη auf die Meinung der Juden. Wir werden also allerdings erklären müssen: wenn er wirklich (nach der Meinung der Juden) durch die Werke δίκαιος wurde und als ein solcher (der wirklich durch die Werke δίκαιος geworden sei) von den Juden erfunden wurde,*) so hat er allerdings Ruhm, aber nicht vor Gott, noch keinen Anspruch auf die göttliche Anerkennung. Dass seine (im gewöhnlichen Wortverstande immerhin giltige, vgl. oben p. 4.) δικαιοσύνη aber vor Gott kein Gegenstand des Ruhmes gewesen sei, wird eben

---

aus Werken gerecht). Ebenso vor ihm Reiche. Abgesehen davon, dass wie de Wette (4. Aufl.) richtig bemerkt, man unwillkürlich den Gegensatz zwischen ἔχειν καύχημα und ἔχειν καύχημα πρὸς θεόν fasst, bleibt uns noch immer das sprachliche Bedenken, dass dann statt ἔχει vielmehr εἶχεν ἄν stehen müsste. Dies ist's, was Rückert richtig gefühlt hat.

*) Wem dieser Gebrauch des δικαιοῦσθαι bedenklich sein sollte, der vgl. nur die oben berücksichtigte Stelle Röm. III, 4. Warum denn nun immer alle Stellen zu Gunsten eines Begriffes, welcher sich an irgend einer andern Stelle anerkanntermassen findet, so lange martern, bis man alle Mannichfaltigkeit der Anschauung hinwegexegesirt hat?

durch das Zeugniss der Schrift erwiesen, die ihm die Glaubensgerechtigkeit beilegt. Denn wäre er auch vor Gott selber aus den Werken für gerecht erfunden worden, so bedürfe er der Glaubensgerechtigkeit gar nicht. Da ihm aber umgekehrt aus dem Glauben die Gerechtigkeit gnadenweise zugerechnet worden ist, so folgt, dass er keine (vor Gott wahrhaftig giltige) Werkgerechtigkeit gehabt haben kann. Die Frage V. 1. *τί οὖν ἐροῦμεν εὑρηκέναι Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα;* wird also durch die folgende Entwickelung mit *οὐδὲν εὕρηκεν κατὰ σάρκα* beantwortet: denn das *δικαιοῦσθαι* und *καύχημα ἔχειν*, welches ihm aus den Werken zugeschrieben wurde, das ist eben *οὐδέν*.

So wäre denn das Ergebniss auch dieser Stelle, dass zur Einschränkung des *δικαιοῦν* auf den Richterspruch kein Grund vorliege. Etwas anders ist der Sachverhalt Röm. IV, 5. *τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ κτλ.* Hier ist Rauwenhoff zuzugestehen, dass dieses *δικαιοῦν* identisch sein müsse mit dem *λογίζεσθαι τὴν δικαιοσύνην*. Aber eben weil jenes *λογίζεσθαι* nicht auf den Richterspruch als blossen actus forensis beschränkt werden durfte, so muss auch hier das Gleiche statuirt werden. Ja gerade wenn man den Urtheilsspruch hier betonen wollte, so tritt hier recht klar hervor, dass eben die causa efficiens desselben die Gnade von der Handlung des *δικαιοῦν* nicht auszuschliessen ist wegen des so antithetisch beigefügten *τὸν ἀσεβῆ*.

Ehe wir weiter gehen, wollen wir einen Blick auf den Begriff der *δικαιοσύνη* zurückwerfen. Wir hatten oben p. 11. die Erörterung der Stelle Röm. IV, 2 ff. einstweilen ausgesetzt, um erst den Begriff des *λογίζεσθαι δικαιοσύνην* zu erörtern. Wir werden jetzt mit leichter Mühe erkennen, dass auch hier *δικαιοσύνη* nicht den blos äusserlichen Besitz der göttlichen Rechtsprechung, sondern allerdings auch einen innern Zustand bezeichne. Denn dieses neue äusserliche Verhältniss zu Gott ist ausdrücklich als innerlich vermittelt gedacht durch den Glauben. Das scheinbar Aeusserliche und Unvermittelte dieses Verhältnisses aber liegt darin, dass der Glaube über seinen factischen Werth angeschlagen wird. Sollte sich indessen später zeigen, dass dieses gnadenweise Höheranschlagen des Glaubens nichts weniger als blosse Willkür ist, sondern die dereinstige factische Herstellung der Gerechtigkeit mittelst des Glaubens voraussetzt: so würde sich

ergeben, dass auch nach dieser Stelle der Glaube nichts weniger als auf blos äusserliche Weise zur Gerechtigkeit veranschlagt worden ist, sondern sofern er ideell die wirkliche Gerechtigkeit bereits in sich enthält. Dieselbe Auffassung würde sich nicht allein auf Röm. IV, sondern auch auf die Parallelstelle Gal. III, 6. zu erstrecken haben.

Wir führen jetzt die Erörterung über das Verhältniss der Gnadenwirksamkeit und des Richterspruches bei der *δικαίωσις* zu Ende. Röm. V, 1. lesen wir *δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεὸν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* V. 9. *πολλῷ οὖν μᾶλλον δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς*, womit in Parallele gestellt werden muss V. 10.: *εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῷ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ.* An beiden Stellen ist allerdings die *δικαίωσις* als ein bereits hinter uns liegender Act speciell als ein Act der Versöhnung mit Gott durch Christi Blut unter Vermittelung des Glaubens gefasst; doch sieht Jedermann, dass hier statt der äusserlichen juridischen Seite vielmehr die innerliche Seite der *δικαίωσις* hervorgehoben ist, welche in der subjectiven Aneignung eines allerdings vor der Hand uns noch äusserlichen Momentes, des Todes Christi beruht. Der Gegensatz von Gnadenwirksamkeit und Gerechterklärung ist also auch hier nicht vorhanden, wie denn hier überhaupt die göttliche Activität bei der *δικαίωσις* zurücktritt. Ebenso tritt lediglich die subjective Seite (*ἐκ πίστεως*) Gal. II, 16. heraus, und von der Beschaffenheit des objectiven Momentes (der göttlichen Thätigkeit) ist keine Rede. Gal. III, 24. (eine Stelle, die wir nach einer andern Seite hin bei der Untersuchung über das Gesetz noch ausführlicher werden beleuchten müssen) *ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστὸν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν* ist ebenfalls vom Urtheilsspruche keine Rede, sondern es tritt im Allgemeinen nur die göttliche Veranstaltung heraus, welche uns *ἐκ πίστεως* gerecht werden, d. h. in den principiellen Zustand der Gerechtigkeit gelangen liess. Dasselbe ist ferner 1 Kor. VI, 11. der Fall, *καὶ ταῦτά τινες ἦτε· ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν.* Auf diese Stelle behalten wir uns indess vor, im Laufe dieses Cap. noch einmal zurückzukommen.

Röm. VIII, 30. *οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν· καὶ*

οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν· οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν. Hier macht Rauwenhoff p. 40. sehr richtig darauf aufmerksam, dass dies *ἐκάλεσεν* nicht blos äusserlich genommen werden dürfe, sondern zugleich ein adducere sei. Wir können ebenso, ohne auf erheblichen Einspruch rechnen zu dürfen, auch von dem *ἐδόξασεν* behaupten, dass dieses Verherrlichen sich nicht blos auf den äusserlichen, sondern ganz wesentlich auch auf den innerlichen Zustand, auf die künftige Seligkeit beziehen müsse. Ist es nun aber nicht auch sehr nahe gelegt, auch in dem *ἐδικαίωσεν* nicht blos das äusserliche für gerecht Erklären zu verstehen, sondern auch das innerliche Wirken der Gnade Gottes, welche eben jenen neuen Zustand der principiellen Gottwohlgefälligkeit in uns schafft? Uebrigens hat diese Stelle auch nach einer andern Seite hin Bedeutung, bezüglich welcher wir nochmals auf sie zurückkommen müssen, nämlich hinsichtlich der Frage, ob die *δικαίωσις* ein ein für allemal abgeschlossener, oder aber nur ein ideell vollendeter, gleichsam vorläufiger Act sei.

Röm. VI, 7. will Rauwenhoff p. 43—45. wieder das *δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας* von dem juridischen Losgesprochensein von der Sünde verstanden wissen.*) Nun ist dasselbe allerdings nicht schlechthin identisch mit *ἐλευθερώθη*, aber nichts hindert uns, es ganz einfach in folgendem Sinne zu fassen: der Gestorbene (*ὁ ἀποθανὼν*) ist (principiell) gerecht geworden, indem er losgekommen ist von der Sünde. Von dem Lossprechen von der Obergewalt der Sünde die Stelle zu verstehen ist natürlich nicht an sich unzulässig; allein wir haben durchaus kein Recht, diesen Gedanken hier ausschliesslich zu betonen, da in dem Zusammenhange nicht ein juridisches Verhältniss in den Vordergrund der Anschauung tritt, sondern nur das Freiwerden von der Sünde durch das Sterben mit Christo, vgl. V. 6. das *καταργηθῇ* und V. 10. das *τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ* (von Christus), dem dann V. 11. das *οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς νεκροὺς τῇ ἁμαρτίᾳ κτλ.* entspricht. Wol aber ist andrer-

*) Allerdings nach dem Vorgange der meisten Neueren; wenigstens halten fast Alle an dem Worte losgesprochen fest. Nur Meyer erklärt, dass dieses Lossprechen ein factisches (also kein juridisches) sei.

seits soviel richtig, dass die Sünde hier nicht von der einzelnen Thatsünde, sondern von dem sündigen Principe zu verstehen ist; und ferner, dass es ein bereits in der Vergangenheit liegender, also einmaliger Act ist, wodurch der Mensch von diesem Principe loskommt und einem anderen Principe unterwürfig wird.

Noch ist übrig, die Stelle Röm. IV, 25. zu erörtern: ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν. Hier ist allerdings von Rauwenhoff p. 45. sehr richtig bemerkt worden, dass die justificatio auf die Lebensgemeinschaft Christi mit den Gläubigen sich stütze; aber eben die Hauptsache ist nicht erwiesen, dass die justificatio auf die juridische Rechterklärung einzuschränken sei. Dagegen wird p. 37. 38. abgelehnt, dass die justificatio soviel als sanctificatio heissen könne — als Grund aber muss wiederum der eben noch zu erweisende Sprachgebrauch von δικαιοῦν dienen, und sodann die Vergleichung mit V, 9. Allein auch hier hindert, wie wir oben gesehen haben, durchaus nichts, δικαιωθέντες von dem in den Zustand der Gerechtigkeit Versetztsein zu erklären, so dass die δικαίωσις die Wirksamkeit der Gnade und die richterliche Thätigkeit zusammen umfasst. Wenn nun Rauwenhoff selbst zugestehen muss, dass der Tod Christi (welcher die καταλλαγὴ gewirkt) entgegengesetzt sei der ζωὴ αὐτοῦ, welche die σωτηρία wirken werde, so ist eben dieselbe ζωὴ (welche man hier mit ihrem Anfangspunkte der ἀνάστασις zusammenfassen kann) einmal (IV, 25.) auf die δικαίωσις, das andremal auf die noch künftige σωτηρία bezogen. Entweder ist nun ein und derselbe Gedanke von Paulus zweimal in verschiedener Weise vorgetragen, und wir haben überhaupt kein Recht, denselben an obiger Stelle in eine bestimmte logische Form zu zwängen, oder gar ihn zu einer specifischen Bedingung der Gerechterklärung zu stempeln — oder aber es ist eben zwischen der σωτηρία und der δικαίωσις selbst kein principieller Unterschied, so dass es demselben Verfasser möglich wurde, sie je nach den Umständen zusammenzufassen oder zu unterscheiden. Das Einzige, was zugestanden werden muss, ist dies, dass δικαιωθέντες V, 9. auf die principiell erfolgte, σωθησόμεθα auf die definitiv (mit der ewigen Seligkeit im Gefolge) noch bevorstehende Gottwohlgefälligkeit zu beziehen sei, ein Unterschied, der, wie wir späterhin sehen werden, nicht einmal überall bei σωτηρία berücksichtigt worden

ist. Hiermit ist aber zugleich ausgesprochen, dass die Beschränkung der δικαίωσις auf den blossen richterlichen Act auch an diesen Stellen willkürlich sei.

Fassen wir nun das bisher weitläufig an den einzelnen Stellen Erörterte nochmals zusammen, so ergiebt sich, dass in dem Begriffe der δικαίωσις ebensowol der actus forensis als auch der Begriff der Gnadenwirksamkeit Gottes enthalten sei. Wir können demnach die δικαίωσις als diejenige göttliche Wirksamkeit erklären, welche durch die Vermittelung der Erlösung den Glauben als ein neues Lebensprincip in den Menschen schafft, und so einen solchen Zustand der ideellen Gerechtigkeit in den Menschen hervorruft, in welchem dieselben vor dem Richterstuhle Gottes auch wirklich als gerecht erfunden werden. Die δικαίωσις verhält sich demnach zur κλῆσις wie consequens zum antecedens: letztere wird im Allgemeinen die gesammte vorbereitende Thätigkeit der Gnade umfassen, wodurch sie die δικαίωσις ἐκ πίστεως erst möglich machte; die δικαίωσις selbst aber schliesst sich an die κλῆσις an als die wirkliche Herstellung jenes durch die κλῆσις vorbereiteten principiellen Zustandes. Da übrigens der Apostel das Verhältniss der κλῆσις zur δικαίωσις (vergl. Röm. VIII, 30) nicht näher fixirt hat, so sind wir nicht berechtigt, eine dialektisch scharfe Abgränzung beider Begriffe gegen einander zu vollziehen. Die δικαίωσις selbst nun wird zuweilen als juridische Gerechtsprechung, als eigentlicher actus forensis dargestellt. An den meisten Stellen aber wird sie der göttlichen Gnade zugeschrieben (χάριτι δικαιούμενοι), während der Gedanke an ein juridisches Verhältniss mehr oder weniger in den Hintergrund tritt. Die Wirksamkeit dieser Gnade erscheint hier nicht mehr als etwas blos Aeusserliches, Objectives, sondern sie zieht auch ein subjectives Moment mit herein, den Glauben. Die Gnade wirkt den Glauben als neues subjectives Lebensprincip, welches die wirkliche Gerechtigkeit implicite in sich schliesst: sobald dieses Princip wirklich eingetreten ist, tritt der Mensch in ein neues Stadium, in das der δικαιοσύνη ein. Eben hiermit ist aber die δικαίωσις erfolgt, die in ihrem Schlusspunkte als actus forensis erscheint, in ihren einzelnen Momenten aber gewissermassen ein Complex göttlicher Thätigkeiten ist, die wesentlich der Gnade zu-

gehören.*) Diese δικαίωσις kann daher einmal als ein justum habere gefasst werden, sobald die Gnadenwirksamkeit in den Hintergrund tritt, und der Mensch äusserlich seines neuen Verhältnisses zu Gott vergewissert werden soll. Dann tritt die juridische Seite der Sache heraus: Gott erklärt den Menschen für gerecht in seinen Augen. Andrerseits kann diese δικαίωσις in einem gewissen Sinne ein justum facere sein, wenn man berücksichtigt, dass diese juridische Gerechterklärung nur die objectiv-äusserliche Anerkennung des durch die Gnadenwirksamkeit im Subjecte gewirkten, innerlichen Zustandes ist. Dann ist die rechtmachende Thätigkeit der Gnade wesentlich die Herstellung einer principiell neuen Lebensbeschaffenheit, die wirkliche Versetzung des Menschen in ein solches Verhältniss, in welchem er von Gott für gerecht anerkannt werden kann (Neander, Apostelgesch. II, 719).

Ebensowenig also wie wir berechtigt sind, die gesammte Thätigkeit der Gnade ohne Weiteres zur Rechtfertigung zu rechnen, und so κλῆσις und δικαίωσις unter einander zu werfen, ebensowenig sind wir berechtigt, mit Rauwenhoff die gesammte Gnadenwirksamkeit als actus efficiens von der δικαίωσις hinwegzuweisen. Die δικαίωσις wird also allerdings hie und da von Paulus als actus forensis aufgefasst, begreift aber, wenn wir nach ihrer vollen Bedeutung fragen, mehr als den actus forensis, einen „actus efficiens“ und „declaratorius“ zugleich. Hierbei ist besonders der Umstand im Auge zu behalten, dass Paulus an keiner einzigen Stelle, wo der actus forensis in den Vordergrund tritt, das Verhältniss desselben zur Gnade erörtert, und umgekehrt, dass da wo die δικαίωσις als durch die Gnade gewirkt erscheint, das Verhältniss zur richterlichen Thätigkeit Gottes unerörtert bleibt. Es ist durch diese Erscheinung sicher die von uns oben hingestellte Behauptung gerechtfertigt, dass Paulus überhaupt keine principielle Scheidung zwischen beiderlei Momenten habe vornehmen wollen, sondern dass die Gnade und die Gerechtigkeit Gottes als untrennbare Momente der δικαίωσις zu fassen sind. Wo mithin der actus forensis allein hervorgehoben ist, schliesst dieser die Gnadenwirksamkeit

*) Allerdings hat auch die göttliche Gerechtigkeit noch etwas bei der Rechtfertigung der Menschen zu thun, was bisher noch nicht beachtet werden konnte: Die Gerechtigkeit ist selbst gerechtmachende Gerechtigkeit. Vgl. unten bei der Versöhnungslehre zu Röm. III, 25 f.

nicht aus der Handlung der δικαίωσις selbst aus, jedenfalls weil Paulus die blos begriffliche Abtrennung einer juridischen Gerechterklärung von der sogenannten causa efficiens aus dem bereits erörterten Grunde nicht vollziehen konnte und wollte. Was endlich den Begriff der imputatio betrifft, d. h. der imputatio fidei in justitiam, so ist es ein Fehlgriff, denselben lediglich auf die Seite der Gerechtigkeit zu stellen, da gerade umgekehrt die Wirksamkeit der Gnade hierin ganz besonders in den Vordergrund tritt.

Das Verhältniss der göttlichen Gnade zur Gerechtigkeit aber, sofern beide Eigenschaften Gottes in der δικαίωσις heraustreten, kann an dieser Stelle noch nicht genügend erörtert werden. Der völlige Abschluss der Rechtfertigungslehre wird vielmehr erst im 4. Abschnitte bei der Versöhnungslehre gegeben werden können.

Noch haben wir aber in dem Capitel über die δικαίωσις die oben aufgeworfene Frage zu beantworten, ob die δικαίωσις als eine an jedem Christen bereits geschichtlich abgeschlossene, für alle Zukunft vollendete Handlung oder blos als eine nur erst vorläufige, ideell vollzogene zu fassen sei.

Wir können hierbei kürzer sein, weil wir hier mehr auf die Rauwenhoff'sche Untersuchung fussen können. Schon die Thatsache, dass die δικαίωσις bei Paulus an einigen Stellen als actus forensis gefasst worden ist, ferner der Gebrauch des perfectum, Röm. VI, 7 oder des Aoristus Röm. [IV, 2.] V, 1. 9. VIII, 30*), welcher auf die eigentliche Handlung des δικαιοῦν als in der Vergangenheit liegend zurückführt, nöthigt uns unbedingt, als paulinische diejenige Anschauung anzuerkennen, welche die δικαίωσις an den Anfangspunkt des Christwerdens eines jeden Menschen setzt, als die einmal erfolgte und von der göttlichen Gerechtigkeit ausdrücklich anerkannte Herstellung eines neuen Zustandes im Menschen.

Dagegen finden wir anderwärts deutliche Spuren, dass diese Anschauung nicht die ausschliessliche sei. Ebensowenig wie Rauwenhoff können wir allerdings aus den Stellen, wo das

---

*) 1 Kor. VI, 11 gehört noch nicht her, und das ἵνα δικαιωθῶμεν Gal. II, 16. III, 24. ist natürlich ohne Entscheidung.

Praes. *δικαιούμενοι*, *δικαιοῦνται* etc. Röm. III, 24. 26. 28. IV, 5. Gal. II, 16. oder das Fut. *δικαιωθήσονται* sich findet, Röm. II, 13. III, 20. 30. V, 19, Gal. II, 16. den Beweis ableiten wollen, dass die *δικαίωσις* für die einzelnen Menschen etwas Fortdauerndes, oder aber etwas noch Zukünftiges sei. An allen diesen Stellen ist man vielmehr sehr wohl befugt, bei dem Praes. oder Futurum an die bei der geschichtlichen Entwickelung des Christenthums an jedem Einzelnen, der zu Christo bekehrt wird, sich immer und immer wiederholende Handlung der göttlichen *δικαίωσις* im oben festgestellten Sinne zu denken. Diese Wiederholung ist natürlich ebensowol eine gegenwärtige als eine noch künftige. Gal. II, 16 kann man wol auch das Praes. und Fut. auf den für alle Zeiten giltigen Satz beziehen, dass die Gerechtigkeit aus dem Glauben kommt. Vgl. Usteri, paul. Lehrbegriff, 4. Aufl. p. 92 f.

Vergleicht man nun die Stelle Röm. V, 9 *πολλῷ οὖν μᾶλλον δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς*, so muss man für die Ansicht günstig gestimmt werden, dass dasjenige, was für jeden einzelnen Christen noch in der Zukunft liege, eben recht absichtlich von dem bereits erfolgten *δικαιωθῆναι* geschieden und deshalb auch mit einem andern Ausdrucke, *σωθησόμεθα*, bezeichnet werde. Dagegen ist dieser letztere Begriff nicht stets mit dem Worte *σώζεσθαι* (*σωτηρία*) verbunden, wie später ausführlicher zu erweisen ist; hier weisen wir vorläufig nur auf Röm. VIII, 24 hin: *τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν*, durch die Hoffnung sind wir bereits gerettet. Das *σωθῆναι* wird also hier trotz Röm. V, 9 ebenso wie das *δικαιωθῆναι* als ein schon irgendwie in der Vergangenheit Vollendetes aufgefasst. Wir werden uns also wol hüten müssen, das Verhältniss der verschiedenen Worte zu einander zu zeitig zu fixiren.

Betrachten wir jetzt die Stelle Gal. II, 17 *εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί, ἆρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος; μὴ γένοιτο.* Den Auslegern ist es hier hauptsächlich um den Nachsatz zu thun gewesen, so dass sie den Vordersatz noch nicht haben zu seinem Rechte kommen lassen. Jedenfalls sind nun diejenigen, welche als *ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ* bezeichnet werden, dieselben, von denen es V. 16 heisst: *ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν.* Die Absicht aber, welche diejenigen hatten, welche an Christus gläubig wurden, war keine andere als die, eben aus dem Glauben ge-

rechtfertigt zu werden, statt aus den Werken, weil die Werke in alle Ewigkeit Niemanden werden rechtfertigen können (ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ). Sonach sind die ζητοῦντες solche, welche bereits gläubig geworden sind. Hier wird also die δικαίωσις nicht als sofort in Folge des Glaubens eingetreten gedacht, sondern die πιστεύσαντες suchen sie noch fort und fort (Praes. ζητοῦντες) in der Gemeinschaft mit Christo zu erringen. Die δικαίωσις erscheint sonach nicht nur nicht als etwas Abgeschlossenes, Fertiges, sondern vielmehr als etwas noch gar nicht Erfolgtes, erst noch vom ζητεῖν Abhängiges. Wollte man hiergegen den Aoristus εὑρέθημεν geltend machen, mithin auch dieses ζητεῖν als ein bereits hinter den Christen Liegendes auffassen wollen, so würde dies (ganz abgesehen von dem auch dann noch mit der gewöhnlichen paulinischen Darstellung nicht völlig übereinstimmenden Ergebnisse) schon grammatisch nicht wohl angehen. Denn in der Auslegung des ganzen Satzes hat sicher Meyer das Richtige getroffen, wenn er die im Vordersatze ausgesprochene Möglichkeit, dass ein Christ doch noch als ἁμαρτωλὸς erfunden worden sei, als ein widerchristliches Absurdum nach der Ansicht des Paulus bezeichnet. Vgl. auch die Bemerkung Usteri's (Galaterbrief) zur Stelle. Wir müssen beachten, dass sich Paulus auf den principiellen Standpunkt stellt: sobald Jemand, der in Christo gerecht zu werden suchen will, gesündigt hätte, so ist daraus klar, dass er überhaupt gar kein rechter Christ ist. Christi Jünger sein und sündigen sind also sich ausschliessende Gegensätze: es ist unmöglich, dass ein wahrer Christ je als ἁμαρτωλὸς erfunden worden sei. Sonach ergab sich der Ind. Praet. nothwendig aus dem ganzen Pragmatismus: im Vordersatze wird eine Bedingung hingestellt, deren Unmöglichkeit Paulus eben durch die daraus gezogene Folgerung erweisen will: diese Consequenz nämlich, welche der Nachsatz zieht, tritt offen in ihrer widerchristlichen Absurdität heraus und wird daher gleich nachher durch das μὴ γένοιτο mit Abscheu zurückgewiesen. Der Ind. Praes. εὑρισκόμεθα konnte also gar nicht stehen, ohne den Gedanken wesentlich zu modificiren: was Paulus in affectvoller Rede in seiner innern Unmöglichkeit nachweisen will, würde der nüchternen Form eines rein logischen Syllogismus übergeben. Statt des Ind. Aor. könnte man allenfalls auch den Ind. Imperf. erwarten, wenn dieses Erfunden-

werden als ein noch immer anhaltendes bezeichnet werden sollte. Da dieser nicht steht, so hat de Wette gegen Meyer recht, wenn er die Uebersetzung „erfunden würden" verwirft und dafür „erfunden wären" verlangt. Aber dadurch wird der Gedanke nur noch schärfer und nachdrücklicher. Wenn wirklich je der Fall eingetreten wäre (von dem ihr meint, dass er immer stattfinde), dass Einer, der sein Streben darauf gerichtet hätte, in Christo gerecht zu werden, als ein Sünder erfunden worden wäre (und deshalb noch ausser Christo eines Heilmittels bedürfte), so wäre Christus wol gar ein Sündendiener*)? Man sieht also, dass der Aor. εὑρέθημεν das ζητεῖν δικαιοῦσθαι schlechterdings nicht in die vorchristliche Zeit verlegen kann; ist aber dieses nicht der Fall, so ist nach dieser Stelle das δικαιοῦσθαι noch nicht mit dem Momente des Christgewordenseins gegeben, sondern ist auch für den Gläubiggewordenen noch (unbestimmt wie lange) ein zukünftiges. Im Begriffe des ζητεῖν liegt aber

*) Eben um die christliche Unmöglichkeit des vorgetragenen Gedankens nachzuweisen, zieht er die Folgerung ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος; und stellt dieselbe in Fragform, indem er die Antwort auf diese Frage gleich selbst giebt. Die Frage ist die richtige Consequenz des Vorhergehenden; indem aber Paulus dieselbe verneint, leitet er aus der Verwerflichkeit des Gefolgerten die Verwerflichkeit der Voraussetzung ab. Meyer erklärt sehr richtig: dann wäre wol gar Christus ein Sündendiener?" Nur erkenne ich darin keine Ironie, sondern den Ausdruck des bittersten Ernstes, der tiefsten christlichen Entrüstung. Hilgenfeld's Annahme einer Breviloquenz „so frage ich, ist denn wol etc." p. 62 f. kommt wesentlich auf dasselbe hinaus, nur verliert die Stelle viel von dem Eindrucke des Affectvollen. Beiläufig noch einige Worte über das Sachliche. Wie kommt's, dass Paulus nur überhaupt des Gedankens Erwähnung thut, dass die ζητοῦντες δικαιοῦσθαι ἐν Χριστῷ auch ihrerseits, als Sünder erfunden wären? Eine allgemeine Ermahnung, dass die Christen nicht noch der Sünde dienen sollten, wie sie wol anderwärts bei Paulus sich findet, passt nicht in den Pragmatismus der Stelle. Es ist ihm überhaupt unmöglich, dass ein Christ der Sünde dienen könne; er erhebt sich also zu derselben Höhe der idealen Anschauung, welche wir 1 Joh. III, 6. 9. V, 18. wiederfinden. Dass ein wahrer Christ also nicht sündigen könne und dürfe, versteht sich hier für den Apostel zwar nicht von selbst, aber es soll eben als ein ganz allgemein giltiger principieller Satz hingestellt werden. Die Veranlassung zu diesem Ausspruche ist für den Apostel vielmehr eine dogmatische. Die Judenchristen schienen durch ihre Handlungsweise den Grundsatz aufzustellen, dass man nicht in Christo allein Gerechtigkeit erlangen könne, sondern auch noch das Gesetz erfüllen müsse um nicht (trotz seines Christenthums) als

ferner das Streben, dieses δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ wirklich zu erlangen. Das δικαιωθῆναι müssen wir nun aber in seinem Gegensatze zu dem εὑρέθημεν ἁμαρτωλοὶ betrachten. Dieses εὑρίσκεσθαι ἁμαρτωλοὶ fasst das Gesammtergebniss unserer Handlungsweise zusammen; demgemäss werden wir wol auch in dem δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ vorzugsweise den Begriff des Gerechterfundenwerdens finden müssen, so dass also das Ergebniss unseres Strebens nach der Gerechtigkeit in der Lebensgemeinschaft mit Christo dadurch bezeichnet würde. Dieses Streben selbst ist natürlich ein sich fortentwickelnder Lebensprocess, es ist das, was unsere Dogmatiker mit dem Namen sanctificatio zu bezeichnen pflegen, unvorgreiflich des paul. Begriffes der sanctificatio. Das δικαιωθῆναι fasst dieses ζητεῖν in seinem Resultate zusammen, ohne indess damit ein von dem Streben streng verschiedenes Merkmal einzusetzen. Sofern das Streben noch andauernd ist, ist auch das Resultat noch in der Zukunft gelegen; dem vollendeten Streben aber folgt das vollendete Resultat, die δικαίωσις. Diese wird also, statt wie sonst an den Anfang der christlichen Entwickelung, vielmehr an den Schlusspunkt derselben gesetzt. Sie erscheint als ein einzelner, momentaner Act, wie der Inf. Aor. δικαιωθῆναι lehrt. Unentschieden muss indess bleiben, ob damit das endliche definitive als Gerechterfundenwerden, oder vielmehr das jedesmalige Resultat der jedesmal erreichten christlichen Entwickelungsstufe geneigt sei, das in jedem Augenblicke des ζητεῖν δικαιωθῆναι

ἁμαρτωλὸς erfunden zu werden. Ja wir können noch einen Schritt weiter gehen. Das καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοὶ deutet auf V. 15 zurück ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι, καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί. Diese Stelle sieht ganz aus, als ob Paulus hier einem Vorwurfe, den man ihm machte, begegne. Vergleicht man noch V. 18, wo er gerade den Judenchristen den Vorwurf macht, dass sie durch ihr πάλιν οἰκοδομεῖν sich als Uebertreter (παραβάται) hinstellten, so glauben wir nicht zu irren, wenn wir behaupten, die judenchristliche Partei, die τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου an der Spitze, habe das Nichtbeobachten des Gesetzes, besonders das συνεσθίειν mit den Heiden zum Beweise gebraucht, dass die also Handelnden ebensogut, als die Heiden ἁμαρτωλοὶ seien. Um frei zu sein von der ἁμαρτία müsse man vielmehr das Gesetz halten. Dem erwidert Paulus: wäre dies der Fall je bei einem Christen gewesen, so führte Christus statt zur δικαίωσις, die wir in ihm suchen, vielmehr zur ἁμαρτία. Und das sei ferne. So im Wesen schon de Wette (Galaterbrief 2. Aufl.) und Hilgenfeld (Galaterbrief a. a. O.).

auch wirkliche εὑρεθῆναι ὡς δικαιωθέντες. Letzteres würde natürlich Ersteres nicht aus dem paulinischen Gesichtskreise ausschliessen; doch scheint erstere Auffassung, wegen des Aor. zumal, die vorzüglichere zu sein.

Wir haben sonach dasselbe vom Verbum δικαιοῦσθαι nun auch wirklich nachgewiesen, was wir oben p. 21. schon a priori um des gewonnenen Begriffes der δικαιοσύνη willen hinstellen mussten. Ehe wir weiter gehen, betrachten wir noch 1 Kor. IV, 4 οὐδὲν γὰρ ἐμαυτῷ σύνοιδα, ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι. Hier ist das δεδικαίωμαι als ein noch nicht Erfolgtes, noch in der Zukunft Liegendes dargestellt. Es findet also dieselbe Abweichung von der gewöhnlichen paulinischen Ausdrucksweise statt, die wir bei Gal. II, 17 wahrgenommen haben. Nun ist aber hier aus dem ganzen Zusammenhange klar, dass von dem künftigen Gerichte (am Tage der Parusie) die Rede sei, vgl. insbesondere V. 5. Das δεδικαίωμαι geht also auf das definitiv als gerecht und Gott wohlgefällig erfunden Werden, am Tage des Gerichts; bevor dieses Gericht erfolgt ist, kann dieses δεδικαίωμαι nicht einmal Paulus von sich selbst prädiciren, der doch auf einer sittlichen Höhe stand, wo er behaupten konnte, οὐδὲν γὰρ ἐμαυτῷ σύνοιδα.

Sonach stehen die beiden Ansichten bei Paulus neben einander, einmal dass das δικαιοῦσθαι schon erfolgt sei und sodann, dass dasselbe noch bevorstehe. Die Auflösung des scheinbaren Widerspruches ist aber auf dieselbe Weise zu vollziehen, wie wir bei dem Begriffe der δικαιοσύνη gesehen haben: die δικαίωσις als Herstellung und Versicherung der göttlichen Wohlgefälligkeit kann einmal als eine blos vorläufige, ideell vollendete, und sodann wiederum als eine auch definitive, reell vollendete gefasst werden. Eine solche blos ideelle Versicherung der Rechtbeschaffenheit vor Gott entspricht auch völlig der paulinischen Anschauungsweise, welche es liebt, sich auf eine ideelle Höhe emporzuschwingen, mit Uebersehung der dazwischen liegenden Entwickelung. Dies tritt Röm. VIII, 30 völlig klar zu Tage, wo es heisst: οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν· καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν· οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν. Hier schwingt er sich ohne Zweifel auf den ideellen Standpunkt der Betrachtung empor, auf welchem ihm die ganze Heilsentwickelung bereits als vollendet erscheint: daher denn auch das für jeden

Einzelnen ganz entschieden in der Zukunft liegende δοξάζεσθαι hier ideell als ein bereits erfolgtes bezeichnet wird. Hierin stimmen alle neueren Ausleger überein. Sonach werden wir aber auch berechtigt sein, nicht blos an unserer Stelle, sondern überall da wo das δικαιοῦν in die Vergangenheit gestellt wird, dasselbe nicht sowol als ein definitiv real erfolgtes, sondern als ein solches anzusehen, welches nur vom ideellen Standpunkte aus bereits als erfolgt betrachtet werden, wobei aber andererseits nicht übersehen werden darf, dass diese ideelle δικαίωσις doch schon irgendwo auch real war, nur nicht real vollendet. Denn gerade die Möglichkeit einer solchen ideellen Betrachtungsweise liegt nothwendig in dem bereits Bemerkten, dass diese δικαίωσις doch jedenfalls dem Principe nach vollzogen war im Momente des Gläubigwerdens, sofern dieser neue Zustand die δικαιοσύνη (mit welchem Rechte, wird später zu zeigen sein) implicite in sich trug. Daher ist ebenso richtig diese ideelle oder principielle δικαίωσις als eine nur vorläufige zu fassen, obwol man sich vor dem Missverständnisse hüten muss, dass Paulus dieselbe ausdrücklich als vorläufig im Gegensatze zur definitiven hingestellt habe. Dies ist wider die Anschauungsweise des Apostels, der die δικαίωσις, sobald er sich auf den ideellen Standpunkt stellte, bereits jetzt nicht blos vorläufig vollzogen dachte. Aber andrerseits ist sie für Paulus nur eben insofern noch mehr als vorläufig, als ihm auf diesem ideellen Standpunkte Gegenwart und Zukunft in ein grosses Ganze zusammenfloss.

Hier zum Schlusse müssen wir nochmals auf 1 Kor. VI, 11 zurückkommen: καὶ ταῦτά τινες ἦτε· ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Die Stelle hat Aehnlichkeit mit der schon erörterten 1 Kor. I, 30, deren Resultat für uns war, dass die δικαιοσύνη und der ἁγιασμὸς nicht mit so begrifflicher Schärfe als man gewöhnlich zu thun pflegt, von einander abgegrenzt werden dürften. Dies gesteht nun auch Rückert mit vollem Rechte von unserer Stelle zu; wenn er aber hieraus die weitere Ansicht entwickelt, dass er unter dem ἡγιάσθητε blos das Ausgesondertwordensein für die Gemeinschaft Christi verstanden wissen will, und hieraus weiter das Recht ableitet, es dem ἐδικαιώθητε voranzuschicken, so ist dies jedenfalls zu viel behauptet. Denn allerdings ist einzuräumen, dass Paulus die

Berufung zum Christenthume (das *καλεῖν*) ausdrücklich vom *δικαιοῦν* als die blos vorbereitende göttliche Thätigkeit absondert (Röm. VIII, 30), wie wir dies selbst p. 39 vgl. 41. des Weitern entwickelt haben. Aber damit ist nicht erwiesen dass *ἁγιάζειν* und *καλεῖν* identisch sei. Denn zugestanden auch, dass, unter *ἁγιάζειν* blos die Aufnahme ins Christenthum zu verstehen sei, so ist doch der Act der wirklichen Aufnahme ins Christenthum wohl unterschieden von dem blossen (wenn auch die Aufnahme wirkenden) Einladen, hingegen von dem Acte der mit dieser Aufnahme erfolgenden Herstellung und Verkündigung des neuen Zustandes der Gottwohlgefälligkeit auch begrifflich nicht wohl abzutrennen. Indess ist zu beachten, dass dann die Stellung des *ἡγιάσθητε* hinter dem *ἀπελούσασθε* unpassend wird. Denn wenn hierdurch das Loskommen von der Sünde bezeichnet wird, so kann dieses doch der Aufnahme ins Christenthum (in Christi Gemeinschaft) nicht vorangehen, sondern ist durch dieselbe erst bedingt: nur in Christo werden die Sünden vergeben, nur in Christo sterben wir den Sünden ab (vgl. das Cap. über die *καταλλαγή*). Endlich ist's überhaupt nicht recht erschöpfend, dieses *ἡγιάσθητε* so äusserlich von dem blossen Gottgeweihtwordensein zu verstehen, sondern wie späterhin gezeigt werden soll, schliesst dasselbe ganz offenbar an allen Stellen auch ein innerliches Moment mit ein. Das *ἐδικαιώθητε* ferner ist nicht (wie schon Rückert ausdrücklich hervorhebt) streng in das hergebrachte dogmatische System einzureihen: denn statt dass es als ein objectiver Act Gottes gefasst würde, wird es vielmehr theils durch Christi Namen, d. h. durch den Glauben an den gestorbenen und auferstandenen Christus, theils durch das *πνεῦμα* gewirkt*).

---

*) Wenn Rauwenhoff p. 47 f. erklärt „sed ipsi vos lavastis (quod intelligatur de lavacro baptismi, symbolo resipiscentiae qua vita in peccatis acta mittitur) et sanctificati estis (in communione cum Christo novo sanctitatis principio imbuti estis, quare et fideles quamvis non revera perfecti *ἅγιοι* vocantur) et justificati estis (quippe horum omnium causa a Deo justi habiti"): so kann man wol zugeben, dass eine derartige Begriffsbestimmung an dieser Stelle möglich wäre, ohne dass daraus Consequenzen für ein dogmatisches System gezogen werden könnten. Aber das Hauptbedenken gegen die blosse locale Auffassung des *ἐδικαιώθητε* bleibt das beigesetzte *ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ* und besonders das *ἐν πνεύματι*, welches zu einer innerlichen Auffassung zwingt.

So ist denn das δικαιοῦσθαι nicht blos göttliches Gerechterfundenwerden, sondern auch ein subjectives Gerechtwerden, als im Gegensatze zu den Werken eben nicht getrennt von Gott, sondern in der allerengsten Verbindung mit ihm, durch Vermittelung des Namens Christi und durch stetes Wirken des göttlichen Geistes in unserem Geiste*). Es ist also durchaus nicht paulinisch, dass das Wirken des πνεῦμα von der δικαίωσις selbst schlechthin ausgeschlossen werde. Andrerseits darf aber dieses Wirken des πνεῦμα nicht schlechthin abgetrennt werden von dem Wirken desselben im Stande der δικαιοσύνη (eine freilich bei Paulus am meisten in den Vordergrund tretende Anschauung). Denn das Praet. ἐδικαιώθητε reicht nicht aus, um diese Trennung zu rechtfertigen. Vielmehr ist dieses Wirken des Geistes in den δικαιωθέντες nach einer andern Seite hin erst das Wirken zur dereinstigen definitiven Herstellung der δικαιοσύνη. Sonach sind ἡγιάσθητε und ἐδικαιώθητε hier im Wesen synonym, trotz der einschüchterndeu Worte Rauwenhoff's p. 48 „quodsi autem δικαιοῦν h. l. accipitur sensu justum faciendi, vide quo tandem modo tautologiam ortam ex proximo antecedente ἁγιάζειν evites.“ Dass natürlich beide Worte nicht schlechthin identisch sind, sondern ursprünglich von einer verschiedenen Anschauung ausgehen, soll damit keineswegs geleugnet werden: ἁγιάζειν bezeichnet das für Gott Absondern, Weihen und deshalb innerlich Reinigen (insofern hat es wieder nach der andern Seite hin seinen Anknüpfungspunkt an ἀπελούσασθε); δικαιοῦν das Herstellen eines rechtbeschaffenen und von Gott für wohlgefällig anerkannten Zustandes. Beiden Worten ist aber hier das gemein, dass sie die innerliche Seite wesentlich mit umfassen, und dass sie nur von einer ideellen Anschauung aus an unserer Stelle als bereits vollendet gefasst sind.

Sonach müssen wir unserm Begriffe des δικαιοῦν schliesslich noch dieses beifügen, dass man selbst das subjective Moment

---

*) Dieses subjective Moment finden Usteri, Rückert und Rauwenhoff, wie mir scheint, mit vollem Rechte wenigstens in dem ἀπελούσασθε als medium, welches von Usteri (4. Aufl.) p. 230. mit dem ἀπελούσασθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον verglichen wird. Nur darf man andrerseits nicht soweit gehen wollen, die objective Seite auszuschliessen. Uebrigens enthält hier das ἀπελούσασθε die negative Seite zu dem ἡγιάσθητε und ἐδικαιώθητε.

der Geisteswirksamkeit im Menschen nicht von demselben ausschliessen dürfe. Natürlich aber ist dieser Process des *πνεῦμα* im Menschen nicht ohne Weiteres die *δικαίωσις* selbst, sondern diese bezeichnet nie den Process selbst, sondern auf jedem Standpunkte das irgendwie abgeschlossene Resultat derselben, welches ein objectiv göttliches und subjectiv menschliches Moment in sich fasst*), aber alle Momente zu einer einheitlichen Handlung (zu einem Acte) zusammenschliesst, während die *δικαιοσύνη* ebenfalls nicht den Process selbst, sondern das Resultat, aber dieses Resultat als innerlichen Zustand hinstellt. Hierin liegt das eigenthümliche Merkmal beider Begriffe, welches sie mit dem *πνεῦμα*, der *ζωή* etc. nicht ohne Weiteres zusammengehen lässt.

Demgemäss wird wol auch Röm. V, 18 *εἰς δικαίωσιν ζωῆς* richtig erklärt werden: *δικαίωσις*, welche zur *ζωή* führt (so die Ausleger einstimmig), ebenso wie V. 21 die *δικαιοσύνη* als das Mittel bezeichnet wird, durch welches uns die Gnade zur *ζωὴ αἰώνιος* führt. Nur ist hier diese *ζωή* vorwiegend als *αἰώνιος* d. h. im Jenseits befindlich vorgestellt, so dass beide Stellen zur Feststellung der Begriffe nicht viel beitragen.

*) Natürlich tritt aber das subjective Moment im Christenthume hinter die göttliche Wirksamkeit zurück und dies macht eben den Unterschied vom Judenthume aus. Das Praes. *δικαιοῦται* Gal. II, 16. III, 11. V, 4. bezeichnet auch im Judenthume nicht ohne Weiteres den Process des Gerechtwerdens als einen gegenwärtig dauernden, sondern ist in der historischen Beziehung zu fassen, wie Röm. III, 30. V, 19. und fasst die Handlung des subjectiven Fürsichselbstgerechtwerdens in eine begriffliche Einheit zusammen.

Zweiter Abschnitt.

Das Gesetz und die Rechtfertigung.

Erstes Capitel.

Das Gesetz wirkt die Rechtfertigung nicht. Es kann sie nicht wirken und es soll sie nicht wirken.

Wir hatten oben gesehen, dass eine doppelte Weise wenigstens denkbar sei, die δικαιοσύνη παρὰ τῷ θεῷ zu besitzen, von denen die eine als δικαιοσύνη θεοῦ, die andere als ἰδία δικαιοσύνη bezeichnet wurde. Demgemäss musste auch im Begriffe des δικαιοῦν ein Schwanken entstehen, je nachdem man mehr auf das für beide Weisen die δικαιοσύνη zu besitzen gemeinsame Merkmal (das Verhältniss zur richterlichen Thätigkeit Gottes) oder aber auf die unterscheidenden Merkmale beider Rücksicht nahm, auf das eigne Thun oder auf die göttliche Gnadenwirksamkeit. Jene mehr formelle Seite der δικαίωσις erschien als ein actus forensis, als ein justum habere; diese, die materielle Seite, erschien als eine innerlich im Menschen sich vollziehende Handlung, als ein sei es nun ideell oder schon reell vollzogenes aber jedenfalls doch irgendwie bereits wirkliches justum facere, dessen Subject in dem Falle der ἰδία δικαιοσύνη der Mensch selbst, im Falle der δικαιοσύνη θεοῦ vielmehr Gott war (ohne doch damit die Mitwirkung der menschlichen Freiheit völlig auszuschliessen).

Es muss nun eine jede von beiden Weisen die δικαιοσύνη zu besitzen in ihre Bestandtheile zerlegt werden. Soll die ἰδία δικαιοσύνη hergestellt werden, so muss das δικαιοῦσθαι stattfinden ἐξ ἔργων νόμου; soll die δικαιοσύνη θεοῦ hergestellt werden, so hat das δικαιοῦσθαι zu erfolgen χάριτι und διὰ πίστεως. Ehe wir auf das Letztere eingehen, betrachten wir das Erstere. Die Summe der paulinischen Anschauung ist hier zusammengefasst in den Worten von Gal. II, 16 οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου.

Was den Begriff des νόμος betrifft, so muss man sich hüten,

denselben vorzeitig zu scharf zu fixiren, da in den paulinischen Briefen scheinbar widersprechende Aeusserungen sich finden. Indess ist hier noch nicht der Ort, dies genauer zu untersuchen (siehe hierüber Cap. 3). Vorläufig genügt es, bei der allgemein anerkannten Thatsache stehen zu bleiben, dass der *νόμος*, sobald von den *ἔργοις νόμου* im Gegensatze zu *πίστις* die Rede ist, vorherrschend das m o s a i s c h e Gesetz bezeichnet. Da hierbei keine Stelle uns entgegentritt, in welcher das Moralgesetz von dem Ritualgesetze ausdrücklich geschieden wird, so werden wir der Ansicht der meisten neueren Ausleger beistimmen müssen, dass b e i d e s z u s a m m e n unter dem *νόμος* zu verstehen sei. Hiermit ist die von R i t s c h l, Entstehung der altkatholischen Kirche p. 76 f. gemachte Bemerkung sehr wohl vereinbar, dass das Gesetz bei Paulus ohne eine ausdrückliche Unterscheidung doch bald mehr nach seiner ritualen, bald mehr nach seiner moralischen Seite hin ins Bewusstsein trete.

Mit dem Gesetze sind fast allenthalben die Werke, *ἔργα*, aufs Engste verbunden. Röm. II, 15. III, 20. 27. 28. IX, 32. Gal. II, 16. III, 2. 5. 10. vgl. Röm. IV, 2. 6. IX, 11. XI. 6. Es bedarf wol kaum der Bemerkung dass darunter die Erfüllung der Gebote des Gesetzes (das *ποιεῖν τὸν νόμον* Röm. II, 13. 14. Gal. III, 10. 12. V, 3. *τηρεῖν* 1 Kor. VII, 19. *πληροῦν* Röm. XIII, 8. Gal. V, 14) gemeint sei.

Zuerst begegnen wir nun dem allgemeinen Satze: *οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται* R ö m. II, 13 und zwar nach dem Röm. II, 6 ausgesprochenen Principe: *ὃς (θεὸς) ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ*. Speciell als Merkmal des mosaischen Gesetzes gilt nun dem Apostel das *γράμμα* und die *περιτομή* Röm. II, 27. Allein beides ist zur wirklichen Erlangung der *δικαιοσύνη* indifferent, gehört also nicht wesentlich zum *ποιεῖν τὸν νόμον*. Statt des *γράμμα* tritt das *ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις* II, 15, statt der äusserlich fleischlichen Beschneidung (*ἡ ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή*) vielmehr die *περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι* II, 28. 29 ein. Die Hauptsache ist also nicht das ä u s s e r l i c h e *νόμον ἔχειν* (*γράμμα* und *περιτομή* führen aber hierüber nicht hinaus), sondern zur Beseligung ist erforderlich, dass die Menschen *ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος*. Dieser i n n e r l i c h e *νόμος* hat seinen Sitz im G e m ü t h e (der *καρδία* II, 15. 29), dem Gewissen aber kommt das *συμμαρτυρεῖν*, d. h.

das Urtheil über den sittlichen Werth der Handlungen zu II, 15; wenn hierzu noch der Gedanken gedacht wird, welche sich unter einander verklagen und entschuldigen (*μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων*) V. 15, so ist hiermit nur das *συμμαρτυρεῖν* des Gewissens in seinem Hergange genauer explicirt. Man sieht, dass das unterscheidende Merkmal zwischen dem positiven mosaischen Gesetze und dem Gesetze in dem Gewissen nicht das rituelle Element des ersteren ist, sondern überhaupt die äussere Gegenständlichkeit und historische Positivität desselben. Dieser gegenüber erscheint als Hauptsache der Inhalt des Gesetzes, sofern er im Herzen lebt: und statt der äusserlichen buchstäblichen Gesetzbeobachtung vielmehr die innerliche, geistige. Daher wird denn auch der Vorzug des Judenthums vor dem Heidenthume keineswegs in das mosaische Gesetz gelegt, denn das was am Gesetze das Wichtigste ist, haben die Heiden ja auch II, 14. 15; sondern vor allen Dingen darein: *ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* (d. i. die Verheissungen) Röm. III, 2.

Was bisher erörtert worden war, fasst sich in der Antithese zusammen: *οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ ἀλλ' οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται* — wenn Jemand die *δικαιοσύνη* erlangen will, so ist's nicht genug, dass er das Gesetz hört, d. h. äusserlich besitzt, sondern er muss es auch thun, innerlich im Herzen haben und so von Herzen erfüllen. Ob und wie man das Gesetz wirklich erfüllen könne, ist hier noch nicht weiter erörtert.

Nun zeigt sich aber, dass dieses *ποιεῖν* von Keinem geschehen sei: *προῃτιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι.* Röm. III, 9. Die Thatsächlichkeit dieser Behauptung wird (da sie bezüglich der Heiden von den Juden anerkannt war, vgl. Gal. II, 15.) insbesondre mit Rücksicht auf die gesetzesstolzen Juden aus dem mosaischen Gesetze erwiesen: *οἴδαμεν ὅτι ὅσα ὁ νόμος λέγει, τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λέγει* Röm. III, 19. vgl. die vorhergehenden alttestamentlichen Citate V. 10—18.

Das Resultat hiervon ist Röm. III, 20. *διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ.* Vgl. Gal. II, 16. *ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ*, und V. 15. *οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου.* Das Futurum *δικαιωθήσεται* drückt aus, dass in alle Zukunft die

δικαιοσύνη nicht ἐξ ἔργων νόμου kommen werde; das ganze Princip, ἐξ ἔργων νόμου Gerechtigkeit zu suchen, ist falsch. Es ist klar, dass dies nur polemisch gegen die Juden gesagt sein kann. ἔργα νόμου sind Werke, die das Gesetz gebietet, und unter νόμος ist jederzeit das mosaische Gesetz zu verstehen, wenn nicht ein bestimmter Grund uns davon abzugehen nöthigt. Ein solcher Nöthigungsgrund liegt nun auch nicht in πᾶσα σάρξ. Man könnte mit einigem Schein daraus folgern, dass Paulus absichtlich Juden und Heiden zusammenfassen wollte. Die richtige Auffassung des πᾶσα σάρξ ist aber vielmehr diese, dass in alle Zukunft hin für keinen einzigen Menschen sei es wer es sei Gerechtigkeit aus dem Principe der Werke kommen könne. Paulus führt also hiermit einen zweiten Schlag gegen das jüdische Werkprincip. Zuerst hatte er die Möglichkeit aus dem mosaischen Gesetze gerecht zu werden noch nicht bestritten; aber er hatte nachgewiesen, dass der äussere Besitz dieses Gesetzes durchaus keinen Vorzug begründe, weil nicht sowol das specifisch Jüdische daran (γράμμα, περιτομή) das Wesentliche sei, sondern die Erfüllung seines Inhaltes: diese aber sei ebenso gut bei einem Heiden als bei einem Juden denkbar. Jetzt geht er aber noch einen Schritt vorwärts. Mit dem ganzen jüdischen Principe ist's nichts, ἐξ ἔργων νόμου gerecht zu werden: die Erfahrung lehrt im Gegentheile die Unmöglichkeit für Jedermann, ἐξ ἔργων νόμου gerecht zu werden.

Dies stützt er zunächst auf die Bemerkung Röm. III, 20. διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας. Dies wird Röm. VII, 7 ff. näher erklärt: das Gesetz ist nicht selbst Sünde, ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου, womit man Röm. V, 13. ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου vergleichen kann. Hierin liegt zunächst der Gedanke, dass die Sünde als solche erst durch das Gesetz ins Bewusstsein tritt. Die Sünde ist nur dann wirklich Sünde, wenn sie auch als solche anerkannt wird, obwol die Sünde als Princip schon vorher da war (Röm. V, 13.: ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ). Soll die Sünde also wirklich und vollständig überwunden werden, so muss sie erst in die Erkenntniss treten.

Dieser Gedanke wird nun weiter Röm. VII, 7 ff. durch das nitimur in vetitum erläutert. VII, 7.: τήν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν εἰ μὴ διὰ νόμου. Die Erkenntniss der Sünde als solche

ist durchaus nicht das Erste, was das Gesetz wirkt. Das Gesetz wirkt nämlich auch (τε γὰρ) Erkenntniss der Begierde, und dies ist das Erste, von dem alles Weitere ausgeht. Die Sünde als Princip, welche vorher noch todt war, nimmt die Gelegenheit wahr, welche das Gebot ihr bietet: sofern der Mensch erst durch das Gebot die Begierde kennen lernt, wirkt das sündige Princip in ihm jegliche Begierde. (V. 8.) So wird durch das Gebot die Sünde ins Leben gerufen, das sündige Princip wird Actualsünde: *ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς, κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν· χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά.* Hieran schliesst sich V. 9. *ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν.* Hier ist zunächst ein Missverständniss fern zu halten: nämlich dass das *εἰδέναι τὴν ἐπιθυμίαν* mit der *ἐπίγνωσις τῆς ἁμαρτίας* identisch sei, wie man leicht vermuthen könnte. Jene Kenntniss der *ἐπιθυμία* geht allerdings der Actualsünde voran und bewirkt sie erst; aber dies ist nur das Erfahren von der *ἐπιθυμία* als einem durch das äusserliche Verbot erst recht lockend gewordenen, noch nicht die Erkenntniss der Begierde als eines sündhaften. Sonach ist allerdings die Wirkung des Gesetzes zunächst nicht die Erkenntniss der Sünde als solcher, sondern das nitimur in vetitum, welches zur Thatsünde reizt: und dass eben dieser Reiz möglich ist und Einfluss auf unser Thun gewinnen kann, ist die Wirksamkeit des durch das Gebot lebendig gewordenen Sündenprincipes in uns. Nicht also dies ist die nächste Wirksamkeit des Gesetzes, dass es unsern (actuell schon vorhandenen) Widerspruch gegen Gott zum Bewusstsein bringt, sondern dieses, dass es diesen Widerspruch als actuell erst hervorruft, indem es die Begierde weckt und durch das Gebot Anlass zur Vollbringung der Begierde wird. Aber eben hiermit ist zugleich ein Weiteres gegeben: das Gesetz veranlasst nicht blos die Begierde, sondern auch die Sünde. Dies ist 1 Kor. XV, 56. mit den Worten ausgesprochen *ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος.*

Mit der vollzogenen Begierde ist allerdings bereits die Actualsünde gegeben; aber als vollzogene Begierde ist sie damit an sich noch nicht als Actualsünde erkannt. Die eigentliche *ἐπίγνωσις τῆς ἁμαρτίας* tritt erst ein, wenn die Actualsünde (materiell) vollendet ist. Aber der Begriff derselben vermag sich nun erst durch die hinzutretende Erkenntniss durch alle seine

Momente hindurch zu vollziehen. Ehe diese Erkenntniss da ist, ist zwar die principielle Sünde Thatsünde geworden, aber noch nicht als solche erkannt: der Mensch weiss noch nicht, was es doch ist was er thut: ὃ γὰρ ἐργάζομαι οὐ γινώσκω Röm. VII, 15. Die Handlung ist noch nicht als verwerfliche Handlung erkannt.

Vielmehr ist die Begierde durch einen Betrug vollzogen worden: das sündige Princip, welches in mir war, stellte mir eben die Befriedigung der Begierde als etwas besonders Wünschenswerthes dar; ich liess mich täuschen, und zu der That verleiten.*) Die Folge aber war der Tod. Dieser ist im allgemeinsten Sinne genommen: zunächst allerdings als geistiger, aber die physischen Folgen nicht ausschliessend: die durch jene Handlung erfolgte geistige und körperliche Zerrüttung, welche die völlige Vernichtung im Keime schon in sich trägt, vgl. p. 11.: ἡ γὰρ ἁμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς ἐξηπάτησέ με καὶ δι' αὐτῆς ἀπέκτεινεν.

Wie kommt nun aber der Mensch zur Erkenntniss, dass die vollbrachte That eine sündige That war? Dadurch, dass das sündige Princip das Gesetz als Mittel gebraucht, den Tod im Menschen zu wirken. Eben dieser Tod führt nämlich zum Bewusstsein der Sünde als Sünde; die ἁμαρτία kommt als ἁμαρτία zur Erscheinung, wird καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλός. V. 13. Die zunächst geistige Zerrüttung, in welcher der θάνατος besteht, zeigt sich natürlich ganz besonders auch als innere Unseligkeit, innerer Widerspruch. Der Gegensatz, welcher vorher ein äusserlicher war, wird jetzt in das innerste Ich hineinverlegt. Es offenbart sich nämlich der Widerspruch zwischen einem doppelten νόμος in uns, dem νόμος τοῦ θεοῦ oder νόμος τοῦ νοός (ent-

---

*) So richtig Krehl und Meyer. Ich kann daher nicht beistimmen, wenn Neander Apostelgesch. II, 682. die Täuschung darein setzt „dass wie das Gesetz in seiner Herrlichkeit das sittliche Urbild, der verwandten höhern Natur des Menschen sich zuerst enthüllt, der Mensch sehnsuchtsvoll das ihm sich offenbarende Ideal ergreifen will, aber diese Sehnsucht auf eine desto niederschlagendere Weise, der Kluft, welche sie von dem Gegenstande, nach dem sie trachtete, trennt, inne werden muss. Das, was ihm als beseligendes Ideal erschienen war, wird ihm im Gegentheile durch Schuld der Sünde todtbringend.“ Allein das ἀφορμὴν λαβοῦσα bezieht sich wie v. 8. lehren kann, auf die Erregung der ἐπιθυμία, und nur die Art und Weise, wie solche vollzogen werden konnte, soll erörtert werden.

schieden nicht das mosaische Gesetz, sondern etwas Innerliches im Menschen), und dem *νόμος τῆς ἁμαρτίας*. V. 21—23. Letzteres ist aber durch den *θάνατος* das Herrschende in uns geworden. Für diese Ansicht vgl. V. 9. u. 10.: (*ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς*) *ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, ἐγὼ δὲ ἀπέθανον καὶ εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν αὕτη εἰς θάνατον*. Wenn sich hier über die Bedeutung des *εἰς θάνατον* streiten lässt, so ist doch aus den vorhergehenden Worten klar, dass das Wiederaufleben der Sünde und das Sterben des Ich correlate Begriffe sind. Noch klarer ist V. 13. *ἡ ἁμαρτία* (*ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος*)· *ἵνα φανῇ ἁμαρτία, διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον, ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς*. Die Sünde ist mir zum Tode geworden, damit sie als Sünde hervortrete, indem sie mir durch das Gute den Tod wirkte, damit sie erst recht eigentlich etwas überaus Sündhaftes werde. Das erstemal erscheint die Sünde als Princip, das andremal als auch durch das Moment der Erkenntniss hindurchgegangene, zu ihrem vollen Begriffe gelangte Sünde, die Sünde als eine für verwerflich anerkannte Actualität. Zwischen beiden aber liegt der *θάνατος*. Lassen wir das *ἵνα*, was an einer andern Stelle noch besonders zu seinem Rechte kommen muss, vorerst bei Seite, so ist soviel klar, dass der *θάνατος* als das Mittelglied erscheint, wodurch das Sündenprincip zur wirklichen anerkannten und gefühlten Actualsünde wird.*) Eben hierin liegt aber auch der Grund, dass die

*) Sonach ist es allerdings paulinische Ansicht, dass der Tod erst die Sünde zur Sünde macht, die Erkenntniss der Sünde vorhergeht. Es ist daher sehr wohl möglich, Röm. V, 21 das *ἵνα ὥσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ* zu erklären: gleichwie die Sünde herrschte auf Grund des Todes, d. h. durch den Tod zur Herrschaft kam. Dem würde auch dieses sehr gut entsprechen, dass zu dem folgenden *οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ* hinzutritt *διὰ δικαιοσύνης*. Doch könnte man freilich auch das folgende *εἰς ζωὴν κτλ.* mit *ἐν τῷ θανάτῳ* in Parallele stellen wollen, und dies würde insofern einen ebenfalls richtigen Sinn geben als der Tod als etwas intensiv und extensiv einer Steigerung Fähiges gedacht werden, mithin allerdings auch die Sünde ihrerseits die Herrschaft des Todes erst recht allgemein machen muss. Ebenso lässt sich nun auch für Röm. V, 12. dogmatisch sehr wohl die gewöhnliche Ansicht festhalten, dass die allgemeine Sünde zum allgemeinen Tode führe; allein zu unsrer obigen Erörterung würde es doch auch vortrefflich stimmen, das *πάντες ἥμαρτον* als

Sünde nun auch zum herrschenden Principe wird: denn wo Tod ist, da hört die eigne freie Thätigkeit auf; hat nun die Sünde das eigentliche Ich ertödtet, in allen seinen freien Lebensfunctionen unterdrückt, so ist sie natürlich fortan das eigentlich Herrschende im Menschen. Obwol wir also nun durch das Gefühl unseres

---

durch den Tod Aller veranlasst anzusehen, so dass V. 13 dem Bedenken entgegentreten soll, welches eine solche Anschauung erregen konnte: „Allerdings gab's eben durch den Tod schon vor dem Gesetze Sünde; man rechnete sie nur nicht für Sünde, weil das positive Gesetz fehlte, aber doch herrschte der Tod (erwies sich wirksam) von Adam bis Moses etc." Das ἐφ' ᾧ braucht deshalb nicht mit Rothe in ἐπὶ τούτῳ ὥστε aufgelöst zu werden; sondern entweder man fasst es mit Theile und Ritschl als ganz einfaches Relativum und ergänzt θανάτῳ super qua morte omnes peccaverunt; oder man bleibt bei der Auflösung ἐπὶ τούτῳ ὅτι stehen: dann schliesst es aus dem Erfolge auf die wirkende Ursache zurück: weil Alle gesündigt haben, so ist damit erwiesen, dass der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen ist. Ohne den θάνατος wird also gelehrt, wäre die Sünde nicht allgemein geworden. Diese Sünde ist aber nicht blos als das allgemeine, schlummernde Sündenprincip zu betrachten, sondern als ein thatsächlicher, in einzelnen Handlungen sich erweisender Zustand der lebendig gewordenen Sünde. Nur fehlte in jener Zeit das äussere Kriterium, durch welches man die eigene Handlungsweise als Sünde wirklich erkannte. Dies ist im Allgemeinen der Unterschied der Zeit vor dem Gesetze und der nach dem Gesetze. Doch wird man sich nicht mit Dähne, paul. Lehrbegriff p. 54., Anm. ** verwundern dürfen, wenn nach andern Stellen, z. B. Röm. I, 32. vorausgesetzt wird, dass auch die Heiden den Tod als Strafe der Sünde erkannten οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσὶν κτλ.). In einem gewissen Sinne war ja auch das Gewissen ein objectiv gegenständliches Gesetz, und was Röm. VII, 7 ff. vom mosaischen Gesetze gesagt ist, kann auch auf den kategor. Imperativ des Gewissens ausgedehnt werden; Röm. V, 12 ff. ist aber bei der Darstellung zweier historischer Perioden das Moment des Gewissens völlig aus dem Spiele zu lassen. — Es wird also Röm. V, 12 ff. gelehrt, dass der Tod vgl. 1 Kor. XV, 22, und in Folge des Todes die Sünde durch Adams Sünde auf das Menschengeschlecht vererbt worden sind: der Tod ist gleicherweise in Allen wirksam, nur die Sünde erfolgte bis Moses nicht in der Weise Adams als Uebertretung eines bestimmten äusserlichen Gebotes, vgl. V. 14 mit 19, und Röm. II, 12. ὅσοι ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται. Diese Ansicht, welche mir zunächst von Theile in seinen dogmatischen Vorlesungen empfohlen ward, findet sich auch bei Rothe, neuer Versuch einer Auslegung der paulinischen Stelle Röm. V, 12—21. Wittenberg. 1836. und Ritschl, altkathol. Kirche p. 74 ff.

inneren Widerspruches zur Erkenntnis der Sünde als eines verwerflichen, weil widergöttlichen Principes und zur Anerkennung des Gesetzes als eines guten (mit dem νόμος του νόος übereinstimmenden) gekommen sind, so fehlt uns doch die Kraft, diese Anerkenntniss in die That hinaustreten zu lassen. Daher ist denn das Ergebniss des inneren Kampfes zwischen dem göttlichen und dem widergöttlichen Principe in mir jederzeit dieses, dass das sündige Princip als das stärkere über mein eigentlichstes Ich und über meinen bessern Willen siegt, und dass meine Handlungen immer und immer wieder in Widerspruch treten mit der bessern Neigung und Ueberzeugung, mit dem νόμος τοῦ θεοῦ trotz dem συνήδομαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον. V. 22. So fühle ich mich als der Knecht eines widergöttlichen Principes, das seinen Sitz in der σάρξ hat V. 14. 18. 23. 24. Dieses Princip, welches mich schon in der Gewalt hat, und mich immer wieder an sich kettet, ist das Princip des σῶμα τοῦ θανάτου V. 24. Der ganze Organismus des Menschen ist ein vom Princip des Todes beherrschter; im σῶμα erweist sich dies Todesprincip als wirksam, erzeugt die Sünde, und dehnt eben durch die Sünde seine Macht immer mehr und mehr aus. Vor Allem zeigt sich dieses Todesprincip wirksam durch das Gefühl der innern Unseligkeit, welches mich mehr und mehr durchdringt, und das immer mehr gesteigerte Bewusstsein der innern Verwerflichkeit und Strafwürdigkeit, die Erkenntniss dass mein Zustand ein Zustand des κατάκριμα, Röm. V, 16. 18. ein Zustand unter der καταρὰ Gal. III, 10. ist. Alles dies ist wol zusammengefasst, wenn an andern Stellen nicht die Sünde durch den Tod, sondern **der Tod durch die Sünde gewirkt erscheint** wie **Röm.** V, 12. (wenigstens von dem Tode des Adam selbst) VI, 21. τὸ τέλος ἐκείνων (ἁμαρτημάτων) θάνατος V. 23. τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος, vgl. VIII, 6. τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος. 1 Kor. XV, 56. τὸ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία, wozu man **de Wette's** und **Meyer's** Anmerkungen nachlesen mag. Tod und Sünde sind sonach Wechselbegriffe, die einander gegenseitig bedingen: das Sündenprincip führt zum Tode, sobald es zu Handlungen reift; der Tod vollendet den Begriff der Sünde sofern er die vollbrachte Handlung als eine unselige und verwerfliche erscheinen lässt; und das durch den Tod zur Herrschaft eingesetzte, lebendig gewordene Sündenprincip

wirkt wieder den Tod als definitive geistige und körperliche Vernichtung. Aber eben sofern wir diesen definitiven Tod (man gestatte mir den Ausdruck, der freilich für die gewöhnliche Anschauung eine contradictio in adjecto zu enthalten scheint) vermöge des in uns wirksamen Todes- und Sündenprincipes vor Augen sehen, entsteht die Sehnsucht herauszukommen aus diesem entsetzlichen Zustande, die sich in dem Ausrufe Luft macht *ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου*; Röm. VII, 24.

Sonach ergiebt sich denn als Wirksamkeit des Gesetzes Folgendes: zuerst das Verbot der *ἐπιθυμία*, der kategorische Imperativ *οὐκ ἐπιθυμήσεις*. Hierdurch entsteht zunächst das *εἰδέναι τὴν ἐπιθυμίαν*. Weiter wird nun das schon vorher vorhandene Sündenprincip zum Widerspruche gereizt; die Begierde vollzieht sich in der That, in Folge einer Täuschung des bessern Ich eben durch das Gesetz. Die Folge hiervon ist aber der Tod, als innerliche Disharmonie und Zerrüttung. Das Gesetz aber führt diesen Tod herbei sofern es eben das innere Bewusstsein des Widerspruches, in welchem wir uns befinden, erweckt. Der innere Widerspruch wird ein thatsächlich empfundener und immer deutlicher erkannter durch den Vergleich unseres Thuns mit dem Gesetze. An sich kann freilich das noch ausser uns seiende Gesetz diesen innern Widerspruch nicht hervorrufen; aber es ruft ihn hervor sofern diesem Gesetze eine innere Stimme entspricht, die (als Gefühl der Unseligkeit) sofort mit der vollbrachten That lebendig wird, durch das Gesetz immer mehr geschärft wird und endlich in dem Verdammungsurtheil endet, das der Mensch über sich spricht. Daher der Satz *διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*. Aber daneben ist auch der andre Satz wahr *ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος* 1 Kor. XV, 56. vgl. Röm. VI, 20. IV, 15. Einmal, sofern das Gesetz durch das Verbot die Lust weckt und weiterhin zur Sünde führt; sodann aber auch, weil sich durch den vom Gesetze gewirkten Tod die Sünde erst recht wirksam erweist. Denn obwol wir durch die Erkenntniss der Sünde zur Erkenntniss ihrer Verwerflichkeit gekommen sind, so ist's uns doch unmöglich vermöge des Todes, von ihr loszukommen. Wir erkennen die Sünde als Macht über uns, der wir uns nicht zu entziehen vermögen wegen unserer Ohnmacht (weil wir todt sind an unserem besseren Ich, todt zum wirksamen Han-

deln). *) So wächst nun Beides mit einander durch das Gesetz, die Erkenntniss der Sünde als etwas Verwerflichem, und die Erkenntniss, dass wir trotz des innern Widerspruches gegen die Sünde factisch ihrer Macht unterworfen sind. So steigert sich der Tod als innere Unseligkeit, und das Ziel was uns vor Augen steht, ist wieder der Tod als definitive Verdammniss.

Vgl. hierzu die trefflichen Erörterungen von Usteri, paul. Lehrbegriff p. 35—75., wobei nur das Eine bedauerlich ist, dass Usteri das psychologische Verhältniss zwischen den beiden Sätzen *ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος* und *διὰ νόμου ἐπίγνωσις τῆς ἁμαρτίας* nicht genau ins Auge gefasst hat. Ersterer Satz ist der weitergreifende: der zweite geht aus ersterem hervor, aber so, dass ersterer nun nach einer andern Seite hin letzterem noch fort und fort parallel geht. Rauwenhoff's Darstellung p. 56—63. scheint nach dem Muster der Usteri'schen gearbeitet zu sein.

Blicken wir nun aber auf das Bisherige zurück, so ergiebt sich die Unmöglichkeit, dass das Gesetz gerecht machen könne, und wir sind wieder bei dem Satze angelangt, *ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ ἐνώπιον αὐτοῦ*, Röm. III, 20. Vielmehr ist jetzt das gerade Umgekehrte erwiesen, dass das Gesetz statt zum Leben vielmehr zum Tode führt, *εὑρέθη μοὶ ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν, αὕτη εἰς θάνατον*, Röm. VII, 10. dass es *ὀργὴν κατεργάζεται*, Röm. IV, 15, dass daher der Dienst des Gesetzes seinem ganzen Wesen nach *διακονία κατακρίσεως* ist, 2 Kor. III, 9.

Was ist aber der Grund hiervon, dass das Gesetz nicht gerecht machen kann? Paulus giebt hier mehre Andeutungen, die wir in Eins zusammenfassen müssen. Röm. VII, 7. *τήν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν, εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν, οὐκ ἐπιθυμήσεις.* Wir haben die Stelle oben erörtert, jetzt benutzen wir sie, um zu erkennen, dass es der kategorische Imperativ ist, welcher zum Widerspruche reizt. Das ist aber nur insofern möglich, als dieser kategorische Imperativ sich äusserlich gegenüber-

*) Daher wird behauptet, dass der Mensch *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν* sei Röm. VII, 14. vgl. V. 23. *βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μου — αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου*, und V. 25. *τῇ δὲ σαρκὶ (δουλεύω) νόμῳ ἁμαρτίας.* Wir werden auf dieses *δουλεύειν τῇ ἁμαρτίᾳ* nachher noch einmal zu sprechen kommen.

steht. Also betrifft das zur Sünde Reizende nicht das Gesetz seinem Inhalte, sondern seiner äusseren Erscheinung nach, wegen jenes uns gegenständlichen du sollst! Auf diese Aeusserlichkeit des Gesetzes als eigentlichen Grund der befremdlichen Erscheinung, dass es zur Sünde reizt, statt sie zu unterdrücken, führt auch 2 Kor. III, 3 ff. Hier wird der Charakter des *νόμος* im Gegensatze zur *καινὴ διαθήκη* als *γράμμα* im Gegensatze zum *πνεῦμα* bezeichnet*) V. 6. Der Dienst des Gesetzes ist *διακονία τοῦ θανάτου ἐν γραμμασίν ἐντετυπωμένη λίθοις*, V. 7, eine *διακονία τῆς κατακρίσεως*, V. 9 in dem oben erörterten Sinne. Sein eigentlich unterscheidendes Merkmal aber ist dieses, dass es geschriebenes, äusserliches Gesetz ist: *ἐγγεγραμμένη μέλανι*, V. 3, *ἐν πλαξὶν λιθίναις* (ebendaselbst), *ἐν γράμμασιν ἐντετυπωμένη λίθοις*, V. 7, nicht aber wie dies doch zur Belebung nothwendig wäre, *πνεύματι θεοῦ ζῶντος, ἐν πλαξὶν καρδίας σαρκίναις* (V. 3.). Es ist mit einem Worte eine *διακονία γράμματος*, V. 6. Darum kann auch das Resultat nur Tod sein statt Belebung: *τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ* (V. 6.)

Hiermit hängt denn auch weiter zusammen, dass wir im Gesetze *πνεῦμα δουλείας εἰς φόβον* haben, Röm. VIII, 15. Denn dies auf das Gesetz zu beziehen, nöthigt uns der Zusammenhang. Hiermit vergleiche man das mehrmalige *ὑπὸ νόμον* 1 Kor. IX, 20.

---

*) Hieraus ergiebt sich auch, dass wir kein Recht haben mit Usteri den ins Herz geschriebenen *νόμος* Röm. II, 14 f. blos als ein „stellvertretendes Analogon" der jüdischen Offenbarung zu fassen (paul. Lehrbegriff p. 36.) noch weniger selbst als ein *γράμμα* im Gegensatze zum *πνεῦμα*, als blosse Erkenntniss (l. c. p. 37.). Dieser Auffassung steht Röm. II, 28. 29. entgegen, wo eben dieses ins Herz geschriebene Gesetz in Gegensatz tritt zum *γράμμα*. Wir verweisen im Allgemeinen auf unsere Erklärung dieser Stelle p. 54 flg. und bemerken nur, dass allerdings factisch auch unter den Heiden der innere Gegensatz zwischen einem doppelten Gesetze nicht überwunden, die Verinnerlichung des Gesetzes keine völlige war, wie die Worte V. 15. *μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων* beweisen können. Aber Paulus fasst doch andrerseits dieses ins Herz geschrieben Sein des Gesetzes auch auf jener Stufe als einen Vorzug vor dem blossen äusserlichen Besitze auf. Principiell ist durch dieses sich selbst ein Gesetz Sein der richtige Standpunkt bezeichnet, und wenn noch verklagende Gedanken vorkommen können, so zeigt dies nur, dass eben jener Standpunkt im Heidenthume noch keine volle Geltung sich verschaffen konnte.

Gal. III, 23. IV, 4. 5., überhaupt Cap. IV. ganz. Auch hierin zeigt sich wieder die Aeusserlichkeit des Gesetzes, welches als ein fremder Gebieter uns in seiner Gewalt hält. Anderwärts findet sich die scheinbar etwas abweichende Anschauung von der Knechtschaft unter der Sünde Röm. VII, 25. vgl. 14. 23. Doch ergiebt sich leicht, dass es ein müssiges Beginnen ist, beiderlei *δουλεία* von einander zu scheiden. Die *δουλεία* des Gesetzes besteht eben in dem *φόβος*, in der Furcht vor der dem sündhaften Leben angedrohten Strafe, vgl. Röm. IV, 15. *ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται* Röm. VIII, 13. *εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν*, was über das *πνεῦμα δουλείας — εἰς φόβον* V. 15. das rechte Licht verbreitet, vgl. auch Gal. III, 10. *ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν, ὑπὸ κατάραν εἰσίν. γέγραπται γὰρ· ὅτι ἐπικατάρατος πᾶς ὃς οὐκ ἐμμένει ἐν πᾶσι τοῖς γεγραμμένοις ἐν τῷ βιβλίῳ τοῦ νόμου, τοῦ ποιῆσαι αὐτά.* Wer das Gesetz nicht in allen seinen Theilen erfüllt, ist dem Fluche unterworfen; da nun thatsächlich Niemand das Gesetz erfüllt, so sind auch alle von Furcht vor der Strafe des Gesetzes erfüllt. Sodann aber ist ja nach dem Obigen die Knechtschaft der Sünde selbst erst durch den *νόμος* hervorgerufen Röm. VII, 7 ff. denn *χωρὶς νόμου ἡ ἁμαρτία νεκρά* V. 8, und der *νόμος* ist es endlich auch, der uns unter dieser Knechtschaft fort und fort erhält, sofern er theils das Bewusstsein der Sünde, theils (durch den noch immer nicht ertödteten Hang zum Widerspruche) die Sünde selbst fort und fort lebendig erhält. Ist aber so die *δουλεία*, unter der uns das Gesetz erhält, eine nothwendige Folge desselben, so ist es natürlich, dass von einer Verinnerlichung des Gesetzes, durch Aufhebung seines Gegensatzes, unter der Herrschaft des Gesetzes nicht die Rede sein kann.

Sonach liegt die Möglichkeit, dass die Sünde das Gesetz missbrauchen konnte, jedenfalls im Gesetze selbst, nämlich in seiner Aeusserlichkeit. Das Gesetz tritt als ein fremdes uns gegenüber, und stellt uns eine Menge einzelner Gebote hin, denen wir uns zu unterwerfen haben. Welchen Anspruch hat es nun an uns, dass wir seine Anforderungen erfüllen sollen? Ehe wir diesen Anspruch nicht in seiner Berechtigung begreifen, regt sich der Widerspruchsgeist, jenes nitimur in vetitum, welches vermeintlich unberechtigten Ansprüchen gegenüber den eignen Willen des Ich einsetzen will. Dieses Streben, immer nur das Ich zu realisiren, ist freilich das sündige Princip in uns überhaupt

(es wird hiervon späterhin noch näher die Rede sein); aber es kommt dieses egoistische Princip eben erst durch den äusserlichen Gegensatz zur Wirksamkeit. Durch das Gesetz wird der Widerspruch wach gerufen, aber das Princip des Widerspruches selbst nicht ertödtet. Es geht kein neues Princip als die Menschen beseligende neue Kraft von ihm aus; es kann nicht lebendig machen, denn es verlangt nicht die volle Hingabe des eignen Willens an den göttlichen Willen, in welcher alle Reflexion auf das Ich schwindet. Vielmehr bleiben wir im Gesetze im Gegensatze (im Dualismus) befangen: es wird die eigne Gerechtigkeit erstrebt, welche den Lohn von Gott fordern zu können wähnt. Doch erscheinen diese letztern Sätze vorerst noch als anticipirend. Als paulinische Ansicht gewonnen ist mit Gewissheit nur soviel, dass das Gesetz als äusserlich nicht beseligen kann. Sofern aber eben die Aeusserlichkeit des Gesetzes die Ursache hiervon ist, ergiebt sich, dass die Schuld nicht eigentlich das Materielle des Gesetzes trifft, sondern nur seine formelle Erscheinung als äusserlich gegensätzlich.

Wir werden es daher begreifen, wenn der Apostel auf die Frage, ob das Gesetz die Schuld trage, dass es nicht Leben und Gerechtigkeit, sondern Tod und Verdammniss wirkt, die Antwort giebt: die Schuld liegt nicht am Gesetze, sondern an der Sünde. Röm. VII, 13.: *τὸ οὖν ἀγαθὸν, ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία.* Vgl. V. 7.: *τί οὖν ἐροῦμεν; ὁ νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου.* Der Gegenbeweis, dass an dem Gesetze selbst nicht die Schuld liegen könne, wird durch V. 14. geliefert: *οἴδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν· ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι κτλ.* Hiermit sind zusammenzustellen V. 10. *ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν* V. 12. *ὁ μὲν νόμος ἅγιος, καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή.* V. 13. *τὸ ἀγαθόν.* V. 16. *σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός.* Ausdrücklich wird also hiermit behauptet, dass das Gesetz weit entfernt, selbst Ursache für den Tod und die Verdammniss zu sein, nur das Mittel sei, dessen sich die Sünde bediene als das eigentlich Tod und Verdammniss wirkende Princip, vgl. V. 7. 8. 9. 10. 11. 13. Die Sünde ist nämlich, wie wir oben sahen, als Princip im Menschen vorhanden noch ehe die eigentliche Actualsünde hervortritt. Aber eben weil dieses Princip im Menschen vorhanden ist, gereicht das Gesetz factisch statt zum Leben vielmehr zum

Tode. Wir sehen indess leicht ein, dass Paulus da, wo er das Gesetz auf diese Weise losspricht von der Schuld den Tod zu wirken, nicht sowol die formelle Erscheinung, sondern den absoluten Inhalt desselben ins Auge fasst. Dagegen, dass das Gesetz eben doch factisch zum Tode unter den obwaltenden Umständen führt, wird eben aus seiner formellen Erscheinung, nämlich aus seiner Aeusserlichkeit erklärt. Wir kommen daher immer wieder auf eben diese Aeusserlichkeit des Gesetzes wenigstens als auf den Möglichkeitsgrund zurück, dass dasselbe von der Sünde missbraucht, zum Tode führen konnte; und da die Sünde nun einmal da war, so lässt sich's nicht wegleugnen, dass das Gesetz trotz seines ostensiblen Zweckes denselben gar nicht erreichen konnte, dass es vielmehr in seiner ganzen Erscheinungsform diesem Zwecke gar nicht entsprach.*)

Hiermit entsteht nun eine neue Schwierigkeit. Ist dem thatsächlich so, dass das Gesetz gar nicht anders kann, als vermöge seiner Aeusserlichkeit, bei den obwaltenden Umständen, zur Sünde und zum Tode ausschlagen: wie reimt sich dies mit der göttlichen Weisheit zusammen? Gott scheint ja hiernach ein ganz verkehrtes Mittel ergriffen zu haben, um den Zweck der Beseligung der Menschen zu erreichen! Die Berufung auf die allgemeine Sündhaftigkeit reicht nicht aus: Gott kannte diese nur zu wohl; wollte er also trotzdem durch ein Mittel, welches eben wegen dieser Sündhaftigkeit das Gegentheil wirken musste, den Menschen zur Gerechtigkeit verhelfen, so hatte Gott sich in der Wahl dieses Mittels vergriffen. Die einzig consequente Antwort, welche der Weisheit Gottes nicht zu nahe trat, ist diese, dass das Gesetz gar nicht bestimmt war, zur ζωή zu führen. Paulus hat diese Antwort wirklich gegeben.

Gal. III, 2. 5. wird negirt, dass die Galater ἐξ ἔργων νόμου das πνεῦμα empfangen hätten. Dies kann seinen Grund darin haben, dass diese ἔργα nicht erfüllt sind. Aber V. 11 f. geht der Apostel noch einen Schritt weiter. Hier wird der Satz, dass

---

*) Ein treffender Nachweis wie das Gesetz bei seiner Aeusserlichkeit gar nicht gerecht machen konnte, findet sich bei Neander, Apostelgesch. II, 727 ff. vgl. auch Usteri, paul. Lehrbegriff p. 58 ff., der sowol auf die Aeusserlichkeit der Erfüllung des Gesetzes, als auch auf die Aeusserlichkeit der Motive dieser Erfüllung aufmerksam macht.

aus dem Gesetze Keiner gerecht werden könne, aus der Natur des Gesetzes überhaupt begründet: ὅτι δὲ ἐν νόμου οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ, δῆλον· ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται, ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως, ἀλλ᾽ ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς. Dass aber im Gesetze Niemand gerecht wird, ist offenbar: denn etc. Diese Auslegung im Gegensatze zu der älteren „weil aber im Gesetze Niemand gerecht wird, so ist offenbar dass etc." ist gegenwärtig so allgemein herrschend, dass wir nicht erst nöthig haben, dieselbe näher zu begründen. Ist aber dem so, nun so leuchtet ein, dass gerade die Unmöglichkeit für das Gesetz Gerechtigkeit zu gewähren, darauf gegründet wird, dass vielmehr die Gerechtigkeit aus dem Glauben kommt. Der Glaube und das Gesetz stehen sich aber gegenüber: das Princip des Gesetzes ist nicht der Glaube, sondern das eigne Verdienst: denn im Gesetze heisst es ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς. Wiewol daher das Gesetz Leben verheisst für den, der es thut, so liegt es doch in göttlicher Ordnung begründet, dass das Gesetz eben deswegen, weil es auf des Menschen eignem Thun fusst und nicht ἐκ πίστεως ist, seine Verheissung nicht erfüllt. Man sieht, es kommt hier gar nicht mehr darauf an, wie weit das menschliche Thun dem Gesetze entspricht; der Factor der Sünde ist einstweilen gänzlich übersehen; das Gesetz wird principiell verworfen, weil nach göttlicher Ordnung eben nur der Glaube Leben und Gerechtigkeit gewähren kann, das Gesetz aber mit dem Glauben nichts zu schaffen hat. Sonach werden wir wol nichts Unpaulinisches behaupten, wenn wir den Schluss ziehen, dass es eben im göttlichen Willen begründet liege, wenn das Gesetz nicht das bewirken kann, was es verheisst. Nach göttlicher Ordnung also soll das Gesetz gar nicht Leben und Gerechtigkeit bringen, damit nicht statt des Glaubens das eigne Verdienst als rechtfertigend eingesetzt werde.

Es wird daher als Hauptinstanz gegen die Gerechtigkeit aus den Werken, d. i. gegen ihre principielle Verwerfung (nicht blos aus Gründen der Unmöglichkeit ihrer Erfüllung) diese angezogen, dass ja sonst Christus umsonst gestorben wäre, Gal. II, 21.: εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν, dass dann der Glaube seinen Inhalt und seine Bedeutung verloren hätte, κεκένωται ἡ πίστις, Röm. IV, 14. vgl. Gal. V, 4. κατηργήθετε ἀπὸ Χριστοῦ οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε, τῆς χάριτος

ἐξεπέσατε. Das absolute Höherrecht hat also die Gnade Gottes in Christo: eine Gerechtigkeit aus den Werken darf es principiell nicht geben, weil das eigne Verdienst, welches die ζωή als Lohn von Gott fordert, für Paulus eine religiös anstössige Anschauung ist. Das Gesetz kann daher nicht nur keine Gerechtigkeit wirken, weil es durch den Gegensatz δύναμις τῆς ἁμαρτίας ist, sondern es darf gar nicht Gerechtigkeit wirken, weil diese Gerechtigkeit nur aus den Werken kommen könnte. Die Werke sollen und dürfen aber nicht zur Gerechtigkeit führen, weil dies die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade beeinträchtigt. Das Gesetz steht principiell unter der Gnade: denn es beruht auf einem Vertragsverhältnisse, setzt gegenseitige Pflichten voraus, bedarf eines Mittlers, der es nicht blos mit einem zu thun hat, während der allwirksame Gott eben nur einer ist, Gal. III, 19. 20. Dieselbe Ansicht gewinnen wir, wenn wir einige andre Stellen betrachten, die sich um einen verwandten Gedanken bewegen. Die Verheissung der κληρονομία ist von vorn herein nicht διὰ νόμου gegeben. Röm. IV, 13. οὐ γὰρ διὰ νόμου ἡ ἐπαγγελία τῷ Ἀβραὰμ ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ — ἀλλὰ διὰ δικαιοσύνης πίστεως. Hieraus ergiebt sich, dass die κληρονομία principiell für die Gesetzerfüllung nicht gegeben werden darf, damit die ἐπαγγελία nicht aufgehoben würde, Röm. IV, 14. εἰ γὰρ οἱ ἐκ νόμου κληρονόμοι — κατήργηται ἡ ἐπαγγελία. Und ebenso lesen wir Gal. III, 18. εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία, οὐκέτι ἐξ ἐπαγγελίας. Nur hat aber die ἐπαγγελία das Höherrecht; dieselbe ist ja 430 Jahre älter als das Gesetz, mithin darf dieses jene nicht aufheben, wie eben geschehen würde, wenn aus dem Gesetze die Gerechtigkeit möglich wäre. Gal. III, 17.: διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὁ μετὰ τετρακόσια καὶ τριάκοντα ἔτη γεγονὼς νόμος οὐκ ἀκυροῖ, εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν, woran sich die oben citirte Stelle V. 18. sofort anschliesst.*) Es bleibt also dabei: die Gesetzgerechtigkeit muss a priori unmöglich sein, weil die Gnade, welche in der Erfüllung der ἐπαγγελία sich zeigt, ein absolutes Höherrecht hat. Vielmehr erscheint

*) Dass aber ἐπαγγελία und νόμος einander gegenseitig ausschliessen, liegt eben darin, dass die erstere nur auf Grund der πίστις ertheilt worden ist, Röm. IV, 13. Gal. III, 14. vgl. 23. ἐπαγγελία und νόμος stehen einander also ebenso schroff gegenüber als πίστις und νόμος.

es geradezu als göttliche Anordnung, dass Alle sündigen sollten, damit Gott sich Aller erbarmen könne, Röm. XI, 31 f. vgl. V, 20. (Gal. III, 19.). Wir werden noch genauer auf diese Stellen eingehen müssen; hier ergiebt sich zunächst soviel, dass die Sünde als Mittel in der Hand Gottes erscheint, um die Gnade zu verherrlichen. Ja diese Lehre tritt in so schroffer Form auf, dass Paulus sich alles Ernstes gegen die Missdeutung verwahren muss, als ob man nun erst recht sündigen müsse, um der Gnade Gelegenheit zu geben, sich reichlich zu erweisen, Röm. VI, 1.: *τί οὖν ἐροῦμεν; ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ;* Die Zurückweisung einer solchen Unterstellung geschieht aber nur für die christliche Zeit, sofern wir in der Gemeinschaft mit Christo von einem neuen Lebensprincipe beseelt sind, sofern es also für die in Christo Gerechtigkeit Suchenden eine contradictio in adjecto ist, als Sünder erfunden zu werden (vgl. p. 45 unsere Erörterung zu Gal. II, 17.). Dagegen bleibt für die vorchristliche Zeit das Paradoxon stehen, dass Gott die Sünde gross gemacht habe um seine Gnade noch grösser werden zu lassen. Das Bedenken, welches von hier aus gegen die göttliche Heiligkeit erhoben werden kann, bleibt an dieser Stelle unerledigt.

Hiermit ist die negative Seite der paulinischen Gesetzeslehre zu Ende geführt. Das Gesetz konnte nicht gerecht machen, weil es dem Menschen äusserlich blieb, und das sündige Princip in ihm nicht nur nicht überwinden konnte, sondern erst zu rechtem Leben erweckte; das Gesetz sollte nicht gerecht machen, weil die Gerechtigkeit nur aus der Verheissung kommen, nur von der freien Gnade Gottes dem Glaubenden gewährt werden sollte, während das Gesetz das Verdienst der Werke auf Seiten der Menschen dazwischenschob *).

*) Wir können hier unmöglich die Bemerkung unterlassen, dass jener Satz: das Gesetz soll nicht gerecht machen, nichts weniger als auf blosse göttliche Willkür hinausläuft. Die göttliche Gnade wird allerdings als dasjenige Princip hingestellt, welches absolute Geltung haben muss und welches jedes andere Rechtfertigungsprincip nothwendig ausschliesst. Allein verfolgt man den Gedanken tiefer, so findet man, dass jenes: „das Gesetz soll nicht gerecht machen“ in seiner letzten Consequenz doch wieder ein: „das Gesetz kann nicht gerecht machen“ ist. Jenes Werkprincip, jenes Pochen auf das eigene Verdienst Gott gegenüber scheint nur sittliche Berechtigung zu haben. In seinem innersten Grunde ist es aber unsittlich. Es tritt hier

Doch haben wir kein Recht, diesen Satz noch weiter auf die Spitze zu stellen. Wenn auch die Werke weder factisch, noch principiell rechtfertigen können, so ist damit doch sicher nicht überhaupt die Unmöglichkeit ausgesprochen, unter dem Gesetze gute Werke zu thun, vgl. Rauwenhoff, l. c. p. 60. Doch ist hierbei eine doppelte Einschränkung vonnöthen. Einmal nämlich sind die Werke, die Paulus gewöhnlich als Gesetzeswerke bezeichnet, wenn auch factisch da, so doch innerlich für die Rechtfertigung bedeutungslos. Denn den *ἔργοις νόμου*, wie sie Paulus den Juden allerdings zuschreibt, fehlt doch das sittliche Princip, sofern sie immer nur etwas Aeusserliches in ihren Motiven wie in ihrer Erfüllung sind. Wir haben nicht nöthig, hierauf weiter einzugehen, sondern berufen uns auf das von Neander, Apostelgesch. II, p. 658 ff. treffend Entwickelte (vgl. auch die schon citirten Stellen bei Usteri, paul. Lehrbegriff p. 58 ff). Aber zweitens sind allerdings auch *ἔργα ἀγαθὰ*, im Unterschiede von den *ἔργοις νόμου* in der vorchristlichen Periode möglich. Aber diese gehen nicht ohne Weiteres aus dem Gesetze, sondern aus der Uebereinstimmung des *νόμος τοῦ νοὸς* mit dem äusserlichen Gesetze hervor, d. h. nur sofern und soweit Letzteres bereits verinnerlicht ist. Eben hieraus aber ergiebt sich,

---

die Selbstsucht zu Tage, welche etwas ausser Gott und ohne Gott zu sein wähnt, die das liebe Ich Gott gegenüber einsetzt und mit Gott marktet wie mit ihresgleichen. Das ist aber die Sünde in ihrer verborgensten Wurzel. Sofern also das Gesetz nur den Anspruch erweckt Lohn zu empfangen, so dient es der Selbstsucht und kann nicht gerecht machen. Das eigentliche, wahrhafte sittliche Princip ist aber die Demuth, die nichts allein für sich sein will, der Glaube, der sich ganz dem Herrn ergiebt. So lange also die göttliche Gnade noch nicht das allein Wirksame ist, so ist allerdings das wahrhaft ethische Princip noch nicht da. Sind wir hiermit wieder bei der Frage angelangt, warum Gott das Gesetz gegeben habe, so bleibt freilich die Antwort stehen, dass es gar nicht als ein solches gegeben worden sei, welches selig machen könne, zugleich aber allerdings tritt das Zugeständniss ein: wäre es wirklich in dieser Absicht gegeben worden, so käme auch aus dem Gesetz die Gerechtigkeit, Gal. III, 21. Und jedenfalls bleibt auf dem ideellen Standpunkte auch für Paulus der Satz richtig, dass der vollen Erfüllung des Gesetzes die Gerechtigkeit folgt; nur aber ist diese volle Erfüllung erst möglich, wenn das Gesetz völlig verinnerlicht ist. Hierin liegt aber nothwendig enthalten, dass jeder Gegensatz geschwunden, und der Stolz aufs eigene Verdienst der demüthigen Hingabe an Gott gewichen ist, vgl. auch Neander, Apostelgesch. II, 659 f.

dass diese ἔργα ihre Bedeutung nicht in sich selbst, sondern in dem νόμος τοῦ νοὸς haben, d. h. gerade in dem Merkmale desselben, welches das innerliche Gesetz von dem äusserlichen scheidet. Insofern sind sie bereits Früchte des Glaubens, und nehmen principiell dieselbe Stellung wie im Christenthume ein. Auf diese Weise hebt sich der Widerspruch, der zwischen Röm. II,, 10—16. und dem oben gewonnenen Resultate, dass das Gesetz unmöglich zur Rechtfertigung führen könne, stattzufinden scheint. Vgl. Usteri l. c. p. 62. Röm. II, 10 ff. ist ein allgemeiner, dogmatischer, kein historischer Satz; seine volle Erfüllung findet er erst im Christenthume. Nur ist festzuhalten, dass strenggenommen diese Werke nicht selbst zur Gerechtigkeit führen, sondern die innere Gesinnung, aus der sie hervorgehen. Vgl. besonders die Bemerkungen von Krehl zur Stelle.

Zweites Capitel.

Das Gesetz ist nur παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν.

Es bringt die Unmöglichkeit eigener Gerechtigkeit zur Erkenntniss, und weckt das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit.

Das Gesetz kann nicht Leben geben, das Gesetz soll nicht Leben geben: welche Bedeutung hat es also vielmehr? Um die Antwort zu finden, müssen wir uns alles das vergegenwärtigen, was über das Verhältniss des Gesetzes zur Sünde gesagt wurde, und was in dem Hauptgedanken zusammengefasst war: ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος.

Nun betrachten wir Röm. V, 20 νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα· οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις. Wir übersetzen: das Gesetz trat noch dazu ein, damit die Vergehung sich mehre; als aber die Sünde sich gemehrt hatte, so erwies sich überreichlich die Gnade. Kaum ist nach den umfassenden Erörterungen von Fritzsche und Meyer noch etwas über den Sinn der Stelle zu sagen übrig. Ausdrücklich wird in diesen Worten ausgesprochen, dass es Zweck des Gesetzes gewesen sei, die Vergehungen extensiv zu häufen. Jetzt tritt die Antithesis hinzu: οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία ὑπερ-

ἐπερίσσευσεν ἡ χάρις, und hieran schliesst sich V. 21 der Finalsatz: ἵνα ὥσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ, οὕτως κτλ. Das Wort ἁμαρτία steht hier so, dass in demselben ein unwillkürliches Ueberschwanken von der concreten Bedeutung des παράπτωμα zu der abstracten Bedeutung des sündigen Principes anzunehmen ist. Steht ja auch παράπτωμα schon collectivisch nicht von einer einzelnen Sünde, sondern von der actualen Gesammtheit der sündigen Handlungen. Ist dem aber so, so sind wir allerdings berechtigt, mit Meyer einen Gedankenfortschritt von dem πλεονάζειν des παράπτωμα zum βασιλεύειν der ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ anzunehmen, nur dass dieser Fortschritt mehr durch den Gegenstand selbst unwillkürlich bedingt, als durch die paulinische Darstellung ausdrücklich beabsichtigt sein dürfte. Hier kommt nun auch die Neander'sche Ansicht (Apostelgesch. II, 688. Anm. 1.) zu ihrem Rechte, nach welcher die Mehrung der concreten Sünden dazu diente „dass durch das stärkere Hervortreten in der äusserlichen Erscheinung die Menschen der intensiven Macht des sündhaften Principes sich desto mehr bewusst wurden, gleichwie man den lange im Inneren verborgenen Krankheitsstoff in den Symptomen einer bestimmten Krankheit erkennt.“ Das Resultat ist also dieses, dass in und mit der extensiven Steigerung auch die intensive zugleich gegeben ist. Das Gesetz hat also den providentiellen Zweck gehabt, die Sünde extensiv und intensiv zu steigern: jenes ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος erscheint hier nicht blos als factischer, sondern als beabsichtigter Erfolg des Gesetzes. Hierzu nehme man nun die schon früher erörterte Stelle Röm. VII, 13. τὸ οὖν ἀγαθὸν, ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία, ἵνα φανῇ ἁμαρτία, διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον, ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς. Nach unserer obigen Erklärung haben wir hier zwei parallele Sätze: die Sünde ist mir zum Tode geworden, damit sie als Sünde zur Erscheinung komme; und die Sünde hat mir (mittelst des Gesetzes) den Tod gewirkt, damit sie als überaus sündig erscheinen solle. Jetzt fügen wir hinzu, dass dieses ἵνα die providentielle Absicht bei diesem Processe anzeigt. Der Zweck, den Gott damit hatte, war der, dass die Sünde eben dadurch, dass sie mir den Tod wirkte (im oben erörterten Sinne) in ihrer unheilbringenden Macht (Neander, Apostelgesch. II, 688 f. Anm. 1)

oder genauer als wirkliche Sünde erscheinen sollte, als ein nun durch die That zur Erkenntniss gelangter, überaus verwerflicher und überaus unseliger Lebenszustand. Es sollte also das Elend der Sünde dadurch, dass die Sünde den Tod wirkte, den Menschen zur Erkenntniss geführt werden. Die Sünde musste nach göttlicher Ordnung, indem sie das Gesetz missbrauchte, im allereigentlichsten Sinne als etwas Sündiges, d. i. Widergöttliches erscheinen, um so die Erlösungsbedürftigkeit zu wecken. Hiermit ist der Röm. V, 20. 21 ausgesprochene Gedanke ergänzt und tiefer begründet.

Das Gesetz hatte also den Zweck, die Sünde extensiv und intensiv zu mehren: denn nur so konnte das sündige Princip in seiner vollen Verwerflichkeit zur Erscheinung kommen, nur so konnte die Sehnsucht nach der Erlösung so lebendig werden, als nöthig war, um den Werth der Erlösung zu fühlen. Darum schliesst sich Röm. V, 20 sofort an das Grosswerden der Sünde das Ueberreichlichwerden der Gnade an. Darum kann es denn Paulus wagen, Röm. XI, 32 den allgemeinen Satz hinzustellen: *συνέκλεισεν ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ*. Dieser Satz hat allerdings an jener Stelle seine specielle Veranlassung darin, dass der Apostel zeigt, wie der Ungehorsam der Juden den providentiellen Zweck gehabt, erst die Heiden, gerade dadurch aber auch sie selbst zu beseligen (V. 31). Allein gerade das *τοὺς πάντας* greift über diese enge Fassung hinaus, und erweitert dasjenige, was der Apostel vorher in Bezug auf die Juden dargethan, zu einem allgemeinen Gesetze, nach welchem sich die göttliche Heilsökonomie vollzieht. Hier erscheint also der Ungehorsam und die Sünde allgemein als das Mittel in der Hand der göttlichen Gnadenwirksamkeit.

Am ausführlichsten sind diese Gedanken Gal. III, 19 ff. entwickelt. In den vorhergehenden Versen ist nachgewiesen, dass die *κληρονομία* nicht aus dem Gesetze kommen könne, sondern allein aus der Verheissung. Da entsteht nun die Frage, was denn das Gesetz da noch für eine Bedeutung habe. Die Antwort ist: *τῶν παραβάσεων χάριν ἐτέθη*. Hierin liegt, dass es um der Uebertretungen willen gegeben sei. Nach Röm. IV, 15 aber giebt es ohne das Gesetz keine *παράβασις* (*οὗ δὲ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις*), folglich müssen wir, wenn sonst kein Hinderniss entgegensteht, hier nicht an *παραβάσεις* denken, welche

vor dem Gesetze vorhanden waren*). Wir müssen uns demnach der Ansicht Derer anschliessen, welche erklären um die παρα-βάσεις hervorzubringen. Der Artikel würde nicht im Wege stehen, da die παραβάσεις als etwas den Lesern Allbekanntes dadurch bezeichnet werden (vgl. Meyer's Bemerkung). Bei dieser Auslegung ist noch der Vortheil in Anschlag zu bringen, dass dadurch χάριν in seiner eigentlichen Bedeutung aufrecht erhalten bleibt, zu Gunsten, obwol wir nicht in Abrede stellen wollen, dass zumal in der spätern Gräcität, der Gebrauch des Wortes über seine ursprüngliche Bedeutung erweitert worden ist. Bleiben wir aber bei der nächsten Auslegung des τῶν παραβάσεων χάριν stehen, so ergiebt sich als Sinn der Stelle, dass das Gesetz zu Gunsten der Uebertretungen eingetreten sei, d. h. um sie hervorzubringen und gross zu machen. Letzterer Gedanke lässt sich sehr wohl mit in jenes τῶν παραβάσεων χάριν aufnehmen, wie von Hilgenfeld wirklich geschehen ist, nur ist jede Auslegung fernzuhalten, durch welche der Schein entsteht, als ob die Uebertretungen schon vor dem Gesetze als solche vorhanden gewesen seien**).

---

*) Wenn de Wette zum Erweis, dass παράβασις trotz Röm. IV, 15. von Paulus selbst im weiteren Sinne gebraucht worden sei, sich auf Röm. V, 14 beruft, so ist einzuhalten, dass die παράβασις des Adam ganz im eigentlichen Sinne als Uebertretung eines bestimmten Gebotes zu verstehen ist.

**) Vgl. Usteri, paul. Lehrbegriff p. 66 f. 88. Galaterbrief p. 114. Dähne, paul. Lehrbegriff p. 44. Ritschl, altkathol. Kirche p. 79. Rauwenhoff l. c. p. 69 f. besonders Hilgenfeld, Galaterbrief p. 164 f., und Meyer im Commentar, wo die gegentheilige Ansicht, dass das Gesetz gegeben sei um den Uebertretungen einen Zaum anzulegen (Rückert und de Wette in den Commentaren, Baur, Paulus p. 58 ff. Neander, Apostelgesch. II, 686 ff. (Anm. 2.) Schneckenburger, Recension von Usteri's paul. Lehrbegriffe in Rheinwald's Repertorium Nro. 6.) treffend widerlegt wird. Was die Ansicht betrifft, dass das Gesetz gegeben sei um die Sünde zur Erkenntniss zu bringen, so ist dieselbe unbedenklich, sobald man in Erwägung zieht, dass die Uebertretungen ja erst durch die vom Gesetze herbeigeführte Erkenntniss Uebertretungen werden im eigentlichen Sinne. Nur sind wir nicht berechtigt, diesen Gedanken in den Vordergrund zu schieben; sonst erhält Meyer's Einwand sofort Giltigkeit, dass Paulus dann schreiben musste τῆς ἐπιγνώσεως τῶν παραβάσεων χάριν. Am allerwenigsten aber wird man mit Winer erklären dürfen, ut manifestam redderet atque ita coerceret illam quae in Judaeis fuit ad peccandum procli-

Diese Aufgabe des Gesetzes ist aber keine ewige: es ist nur τῶν παραβάσεων χάριν gegeben ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται. Seine Bedeutung ist also nur eine provisorische. Letzteres enthält aber nothwendig eine Tieferstellung des Gesetzes unter die ἐπαγγελία, sofern es eben nur bis zur Erfüllung der ἐπαγγελία dauert, dann aber dieser weichen muss. Dies veranlasst den Apostel, diese Tieferstellung des Gesetzes näher zu begründen. Diese Begründung liegt nun in den so sehr vexirten Worten vor: διαταγεὶς δι' ἀγγέλων, ἐν χειρὶ μεσίτου. (20) ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν. — διαταγεὶς heisst verordnet, angeordnet; die Anordnung des Gesetzes ging also durch Engel vor sich (die Ansicht Winer's und Meyer's, es bedeute verkündigt, promulgata, brauchte von de Wette nicht angefochten zu werden, da sie völlig auf dasselbe hinauskommt). Wenn diese Ansicht vom Ursprunge des Gesetzes zunächst auch aufgestellt worden sein mag, um das Gesetz zu verherrlichen, so folgt doch daraus nicht die Unmöglichkeit, auch einmal einen abweichenden Gebrauch davon zu machen. Wie wir nun Hebr. II, 2 ff. sehen, dass das mosaische Gesetz ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος allerdings Festigkeit erhalten hat, (ἐγένετο βέβαιος) aber doch eben darum weil es durch Engel gegeben ist, tiefer steht als das διὰ τοῦ κυρίου geredete Wort (wie denn überhaupt die Engel tiefer stehen als der Herr, vgl. überhaupt Hebr. I. II.): so kann auch an unserer Stelle durch den Zusatz διαταγεὶς δι' ἀγγέλων nur eine Tieferstellung des Gesetzes ausgedrückt sein, und zwar wie der Zusammenhang an die Hand giebt, unter die ἐπαγγελία. Hiermit würde auch ohne nähere Erklärung der Gegensatz zwischen νόμος und ἐπαγγελία darin gefunden werden müssen, dass die ἐπαγγελία unmittelbar von Gott gegeben ist, der νόμος aber nur mittelbar. Hiermit wäre ein zweiter Grund aufgefunden, dass der νόμος die ἐπαγγελία nicht ungiltig machen könne (vgl. V. 17. 18). Nun folgt der weitere Zusatz ἐν χειρὶ μεσίτου. Da wir wol kaum das Recht haben, das ἐν χειρὶ mit Meyer zu

---

vitatem, weil man dadurch auf die oben verworfene Auslegung zurückkäme. Vielmehr müsste man erklären: um die Grösse des Sündenelendes zu erkennen und so die Sehnsucht nach der Erlösung zu erwecken. So im Wesen Usteri im paul. Lehrbegr. (4. Aufl.) und Dähne. Doch ist's wol am richtigsten den Gedanken möglichst allgemein zu lassen wie 1 Kor. XV, 56.

pressen, so könnte man mit Schneckenburger, Beiträge zur Einleitung ins N. T. p. 186 ff. meinen, dass sich hieraus kein neuer Gedanke als der schon durch *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων* ausgesprochene ergebe, dass nämlich das Gesetz nicht unmittelbar, sondern mittelbar von Gott gegeben sei. Allein die folgenden Worte *ὁ δὲ μεσίτης κτλ.* zeigen allerdings eine nicht unerhebliche Modification des Gedankens an. *μεσίτης* ist Mittelsperson zwischen zwei Parteien. Soll nun der ganze Gedanke richtig fortschreiten, so muss auch hierin wie in den ganzen vorhergehenden Worten die Tieferstellung des Gesetzes begründet sein. Als Ursache dieser Tieferstellung ergiebt sich also drittens, dass das Gesetz einer Mittelsperson bedürfe, in seiner Giltigkeit also nicht allein von Gott ausgehe, sondern auf einem Vertragsverhältnisse beruhe, wo eben nicht ein Einziger, sondern zwei Parteien ins Spiel kommen, die eben weil sie zwei sind, erst einer Mittelsperson bedürfen. Sofern das Gesetz aber eines Mittlers bedarf, ergiebt sich, dass es nicht auf die einheitliche, ausschliessliche göttliche Thätigkeit zurückgeführt werden kann; und eben aus diesem Grunde wird das *ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν* hinzugesetzt. Die Tieferstellung des Gesetzes ist hiermit definitiv ausgesprochen. Man hat daher gar nicht nöthig in den letzten Worten *ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν* unmittelbar an die Verheissung zu denken, daher auch der Zusatz *ἐν ἐπαγγελίᾳ·* oder *ἐν Χριστῷ* zu *ὁ θεὸς εἷς ἐστιν* völlig überflüssig ist. *ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν* ist überhaupt Antithese zu den vorhergehenden Worten, und schlägt negativ das Gesetz zu Boden, als unverträglich mit der göttlichen Alleinwirksamkeit*). Wo ein Mittler ist, da sind zwei Parteien, Gott aber ist einer, folglich wo er selbst wirkt, ein Parteiverhältniss, das eines Mittlers bedürfte, gar nicht denkbar. Stillschweigend ist hiermit allerdings der positive Gedanke ausgesprochen, diese Alleinwirksamkeit Gottes finde bei der *ἐπαγγελία* statt: aber Paulus lässt denselben blos aus der Antithese gegen das Gesetz errathen. Der principielle Unterschied zwischen Gesetz und Verheissung

*) Es wird also hier derselbe Gedanke ausgesprochen, welchen wir oben p. 69. bereits erörtert haben. Wir haben dort auch von der jetzt erläuterten Stelle in dem nachgewiesenen Sinne vorläufig schon Gebrauch gemacht, und man wird der vorgetragenen Auslegung wenigstens den Vorwurf nicht machen dürfen, dass sie einen unpaulinischen Gedanken erzeuge.

und demgemäss zwischen der alten und neuen διαθήκη ist in diesen Worten mehr angedeutet, als ausgeführt *).

Aus dem V. 19. 20 Erörterten folgt aber nun, dass das Gesetz durchaus nicht gegen die Verheissung sein kann. Denn sein wirklicher Zweck war eben gar nicht der, Leben zu geben, und somit die Verheissung aufzuheben, was es gar nicht konnte 1., wegen seines spätern Ursprungs 2., wegen seines nur mittelbaren Ursprungs 3., wegen seiner eignen Beschaffenheit, welche ein Vertragsverhältniss zwischen Gott und den Menschen begründet, und sonach der ausschliesslichen Wirksamkeit der göttlichen Gnade, die allein aus dem Glauben den Menschen beleben und beseligen will, entgegensteht. Allerdings wäre das Gesetz als ein solches gegeben, das da lebendig machen könnte, so würde wirklich aus dem Gesetze die Gerechtigkeit kommen. Allein es hatte ja gar nicht den Zweck lebendig zu machen; seine Bedeutung ist vielmehr eine andere: ἀλλὰ συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν, ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν. Es wird also von V. 22 an der wirkliche Zweck des Gesetzes erörtert, indem Paulus auf das τῶν παραβάσεων χάριν ἐτέθη näher zu sprechen kommt. Die Schrift, d. h. Gott nach dem Zeugnisse der Schrift, hat Alles unter die Sünde verschlossen, d. h. der Sünde unterworfen, damit die

*) Die vorgetragene Auslegung ist im Wesen die Schleiermacher'sche, welche sich bei Usteri, paul. Lehrbegriff p. 186—188. entwickelt findet, und mit geringen Modificationen von Usteri, Galaterbrief p. 118 ff. wiederholt ist. Fast ganz so Hilgenfeld, Evang. Johannis p. 200 f. Galaterbrief p. 164—170. Verwandt sind die Auslegungen von Rink, Studien und Kritiken 1834 p. 309 ff., Matthies und de Wette (in den Commentaren nur hat Hilgenfeld (Galaterbrief p. 169.) richtig nachgewiesen, dass es nicht sowol auf die über allen Zwiespalt erhabene göttliche Einheit als vielmehr auf die göttliche Allwirksamkeit ankomme. Nicht sowol darum, weil „das was Gott an sich ohne Rücksicht auf den zwischen ihm und den Menschen eingetretenen Zwiespalt verheissen habe, über diesem Zwiespalt stehe“ als vielmehr weil sich Niemand dem alleinwirkenden Gotte gegenüberstellen soll, steht das Gesetz unter der Verheissung. Auch die Baur'sche Auslegung (Paulus p. 583.) kommt der Wahrheit sehr nahe; die Worte „dagegen ist Gott einer hinsichtlich des Parteiverhältnisses“ sind wol nur nicht ganz glücklich gewählt, und sollen schwerlich das bedeuten, was Hilgenfeld l. c. p. 168. darin findet „Gott sei eine dieser beiden Parteien.“ Ausserdem vergleiche man noch unter den Aelteren Keil, opuscula ed. Goldhorn P. I, 221 ff. und Hermann, de Pauli epistolae ad Galatas tribus primis capitibus Lips. 1832.

Verheissung nur in Folge des Glaubens erfüllt werde*). Wir gewinnen mit diesen Worten einen Gedanken, der der Stelle Röm. XI, 32 (vgl. V, 20 f.) völlig parallel ist. Die Menschen mussten insgesammt Sünder werden, damit nur aus Gnade durch den Glauben die Verheissung ihre Erfüllung finde. Nun folgt V. 23: *πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι.* „In der Periode aber, welche dem Glauben voranging, wurden wir unter dem Gesetze gefangen gehalten, indem wir bis dass der Glaube sich offenbaren sollte, darunter verschlossen blieben" (vgl. die Meyer'che Erklärung). Das *φρουρεῖν* bedeutet nämlich Jemanden gefangen halten, bewachen, damit er nicht entlaufen könne: das *συγκλειόμενοι* bezeichnet die Art und Weise dieses *ἐφρουρούμεθα*, wir wurden im Gefängnisse unter Schloss und Riegel aufbewahrt. Dieses *ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι*, wird also nicht wesentlich verschieden sein können von dem *συνέκλεισεν-ὑπὸ ἁμαρτίαν* V. 22. Sonach führt V. 23 nur den 22. Vers weiter aus: während oben die einfache (in der Schrift bezeugte) Handlung Gottes ausgedrückt ist, welche Alles der Sünde unterwarf, damit die Verheissung nur aus dem Glauben kommen sollte, so wird nun die Art und Weise dargestellt, in welcher sich diese Handlung vollzog, sofern wir nämlich der Obmacht des Gesetzes unterworfen waren, so lange bis der Glaube sich offenbaren sollte (das Telische und das Temporelle in dem *εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι* lässt sich gar nicht scheiden). Nach dem allen kann das *φρουρεῖν* durchaus nicht von dem im Zaume Halten verstanden werden, um dem Uebermasse der Sünden zu wehren. Diese Ansicht findet sich ausser bei Winer und Rückert auch merkwürdigerweise bei Usteri. Dieser erklärt (paul. Lehrbegriff p. 65 ff.) bis V. 22 völlig richtig; springt aber dann p. 68. durch ein eingeschobenes „aber auch" plötz-

*) So richtig Rückert, Meyer und Hilgenfeld (p. 171 f.) zur Stelle; vgl. auch Fritzsche zu Röm. XI, 32, nur scheint derselbe durch den Zusatz „omnes peccati mancipia fecit nempe eo quod omnes peccasse declaravit" zu jener rationalisirenden declarativen Bedeutung des *συνέκλεισεν* zurückzukehren, welche sich (ausser bei Winer, Usteri, Baumgarten, Crusius) auch noch bei Baur, Paulus p. 585. findet „die Schrift erklärt, dass alle unter dem Principe der Sünde stehen", desgleichen bei de Wette, der die Auslegung von Rückert mit Unrecht für ziemlich erzwungen erklärt.

lich zu einem ganz heterogenen Gedanken über. Ebenso erklärt er im Galaterbrief zur Stelle (p. 124 f.) vgl. auch paul. Lehrbegriff p. 188.

Vielmehr ist das ἐφρουρούμεθα davon zu verstehen, dass das Gesetz uns unter der Sünde zusammenhält, sofern es durch den Gegensatz zur Sünde reizt, dann zur Erkenntniss der Sünde bringt, endlich durch seine Drohungen Furcht, durch die vermöge seines Gegensatzes immer mehr angeregte innere Unseligkeit das Gefühl der ταλαιπωρία weckt. Es ist also der Zustand der Knechtschaft unter dem Gesetze und der Sünde (s. oben p. 65) dem wir nicht entrinnen können, der Zustand, in welchem wir πνεῦμα δουλείας εἰς φόβον (Röm. VIII, 15) haben. Demgemäss ist nun auch der παιδαγωγὸς V. 24 ganz richtig von Luther mit „Zuchtmeister" übersetzt.

Nun ist man gegenwärtig zwar darüber einig, dass παιδαγωγὸς durchaus nicht Erzieher bedeuten könne, sondern Aufseher, Wächter. Dieser Begriff ist aber hier nicht auf das eigentliche Geschäft des παιδαγωγὸς (auf das im Zaume Halten der Kinder, damit sie nicht zu tolle Streiche begehen) bezogen, sondern vielmehr auf den Charakter des παιδαγωγὸς im Gegensatze zum Vater, vgl. V. 26, wo nun das neue Verhältniss dem Verhältnisse unter dem παιδαγωγὸς gegenüber durch πάντες υἱοὶ θεοῦ ἐστε bezeichnet wird, und 1 Kor. IV, 15, wo ebenfalls der πατὴρ dem παιδαγωγὸς gegenübergestellt wird (vgl. das ἐν ῥάβδῳ V. 21). Als dieser eigenthümliche Charakter des παιδαγωγὸς wird aber dieser hingestellt, dass er uns nicht mit Liebe, sondern mit Strenge begegnet, dass er nur befiehlt, droht, züchtigt und uns so im Zustande der Furcht und der Knechtschaft erhält. Durch sein Gebot reizt das Gesetz zum Widerstande und wir möchten ihm gern entrinnen; aber die Uebertretung des Gesetzes führt uns erst aufs Neue die Herrschaft des Gesetzes ins Bewusstsein, sofern es uns diesen Widerstand als Sünde erkennen lässt, und in jenen Zustand der inneren Zerrüttung versetzt, den wir unter dem Namen θάνατος p. 58 ff. kennen gelernt haben, dessen Ende, die völlige Vernichtung unseres Ich, vom Gesetze uns immer wieder als Schreckbild entgegengehalten wird. Dies ist der Zustand, in welchem uns der παιδαγωγὸς erhält: das Gesetz muss uns in denselben versetzen, damit die Sehnsucht nach der Erlösung lebendig werde. Diese Auslegung

allein setzt unsern Vers sowol mit V. 19 und 22, als auch mit IV, 1 ff. in den rechten Einklang*).

Hat nun nach dem Bisherigen der *νόμος* die Bedeutung des *παιδαγωγὸς*, d. h. ist er *τῶν παραβάσεων χάριν* gegeben, um die Uebertretungen zu Uebertretungen zu machen, und durch das Grosswerden der Sünde das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit anzuregen: nun so ergiebt's sich denn auch von selbst, dass er eben nur so lange Giltigkeit hat, bis Christus kommt, und durch das neue Princip des Glaubens die *ἐπαγγελία* in Erfüllung bringt, d. i. uns die *κληρονομία* zu Theil werden lässt. Demgemäss wird nun c. IV, 1—3 der Zustand unter dem Gesetze, der V. 25 mit dem Zustande unter dem *παιδαγωγὸς* verglichen worden war, durch ein ähnliches Bild erläutert. Der Erbe ist, so lange er unmündig ist, unter der Obmacht der *ἐπίτροποι* und

*) Die von uns vorgetragene Auslegung findet sich in der Hauptsache auch bei Dähne (paul. Lehrbegriff p. 45.), Meyer (im Commentar), Rauwenhoff (l. c. p. 69 f.), Hilgenfeld (Galaterbrief 170—173.), Ritschl (altkathol. Kirche p. 80.). Auch de Wette neigt sich in der Erklärung des *παιδαγωγὸς* zu derselben hin (im Commentar) und Neander, Apostelgesch. II, 689 fasst Mehres zusammen: „das Gesetz sollte dazu dienen, theils die sinnliche Roheit zu zügeln, theils den innern religiösen Sinn zu erwecken, theils ihn zum Bewusstsein der ihn drückenden Knechtschaft und zum Gefühle des Bedürfnisses nach Freiheit anzuregen." Baur (Paulus p. 586.) meint zwar, dass Neander hier Ungehöriges einmische, auch wollen wir den Vorwurf nicht als völlig unbegründet bezeichnen; aber das Ungehörige in der Neander'schen Darstellung ist gerade das, was nach Baur (vor ihm nach Winer, Rückert, Usteri) den eigentlichen Gedanken der Stelle bildet, dass nämlich der *παιδαγωγὸς* die sinnliche Roheit zügelt. Dieser Gedanke lässt sich nun einmal weder V. 19 noch V. 22. 23 herein bringen, wenn anders wir darnach fragen, was Paulus wirklich gesagt hat, nicht aber darnach, wovon wir wünschen, dass er es gesagt haben möchte. Was speciell die Ansicht Baur's betrifft, so giebt dieser p. 589 f. die Differenz zwischen Gal. III, 19 ff. nach seiner Auslegung und zwischen Röm. V, 20 zu, meint aber in der Römerstelle eine tiefere Auffassung zu finden. Die grössere Tiefe der Röm. V, 20 anerkannten Anschauung im Vergleiche mit der von Baur u. a. in der Galaterstelle gefundenen geben auch wir zu; nur meinen wir, dass diese tiefere Auffassung auch Gal. III, 19 ff. deutlich genug vorläge. Was die mit uns übereinstimmenden Ausleger betrifft, so sieht man bei Meyer nur nicht ein, wiefern es Sache des *παιδαγωγὸς* sei, die Sünden gross zu machen; Dähne, de Wette, Ritschl geben zu wenig; die Rauwenhoff'sche Darstellung umfasst noch nicht alle Momente des Wahren. Am besten hat Hilgenfeld den Sinn der Stelle erörtert.

οἰκονόμοι (der Vormünder und Hausverwalter, vgl. de Wette), und obwol er Herr über Alles ist, οὐδὲν διαφέρει δούλου. Hierauf kommt V. 3 die Anwendung: οὕτως καὶ ἡμεῖς, ὅτι ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἦμεν δεδουλωμένοι. Auch hier ist nicht sowol auf das eigentliche Amt der ἐπίτροποι und οἰκονόμοι (besonders nicht der Letzteren) eingegangen, sondern nur auf ihr Verhältniss zum κληρονόμος. Der Erbe ist ihnen während der Zeit seiner Unmündigkeit unterwürfig, und befindet sich mithin, obwol er eigentlich Herr ist, doch factisch in einem Zustande der δουλεία. Folglich ist diese δουλεία das recht eigentliche Kennzeichen des Zustandes der Menschen unter dem Gesetze. Bemerkenswerth ist hierbei der noch ausdrücklich hervorgehobene Gedanke, dass die δουλεία unter dem Gesetze keine wesentliche sei, sondern nur ein vorübergehender Zustand, vgl. wieder Gal. III, 19. 25, wo wir dieselbe Ansicht gefunden haben. Sofern aber der im Zustande der δουλεία Befindliche nur dadurch daraus befreit werden kann, dass er losgekauft wird, so hat uns auch Christus von der Herrschaft des Gesetzes loskaufen müssen. Erst dadurch sind wir aus dem Zustande der Knechtschaft in den der Kindschaft versetzt, Gal. IV, 5. 7 vgl. Röm. VIII, 15 f.

Derselbe Gegensatz zwischen dem Zustande der δουλεία unter dem Gesetze und dem der υἱοθεσία unter der erfüllten Verheissung wird endlich Gal. IV, 22 ff. allegorisch durch die Kinder der Sarah und Hagar erläutert. Doch nöthigt auch diese Allegorie durchaus nicht zu einer dem obigen widersprechenden Annahme, dass die δουλεία ein wesentlicher, und demnach zur Dauer bestimmter Zustand sei. Denn es wird nur die entgegengesetzte Beschaffenheit beider διαθῆκαι charakterisirt, als Gegensatz zwischen Knechtschaft und Freiheit, und weiterhin als Gegensatz des κατὰ σάρκα γεννηθεὶς zu dem διὰ τῆς ἐπαγγελίας (durch die Verheissung) Gebornen, wie bereits Röm. IX, 8.

Sonach ist als die Bedeutung des Gesetzes diese nachgewiesen, dass es eine Vorbereitung sein solle auf Christum, für die Zeit der geistigen Unmündigkeit der Menschen. Diese Vorbereitung erscheint zunächst nicht als eine positive Förderung des sittlichen Zustandes. Denn bezüglich des Ausdruckes παιδαγωγὸς haben wir nachgewiesen, dass die gewöhnliche Auffassung des Wortes nicht haltbar ist. Ebenso aber stellt sich immer mehr heraus, dass unter den στοιχεῖα τοῦ κόσμου Gal. IV, 3,

vgl. V. 9 nicht die elementa, rudimenta institutionis zu verstehen sind, sondern vielmehr die Elemente der Welt im **physischen** Sinne. Das *δεδουλῶσθαι ὑπὸ τὰ στοιχεῖα* ist soviel als geknechtet sein unter das Aeusserliche, Sinnliche, *τὰ σαρκικὰ* *), folglich

*) Vor allen Dingen ist festzuhalten, dass die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* sowol auf das Judenthum, als auch auf das Heidenthum zu beziehen sind, wie sich aus dem *πάλιν* V. 9 und dem in demselben Verse mit besonderm Nachdrucke wiederholten *πάλιν ἄνωθεν* sattsam ergiebt. Die dogmatischen Gründe, welche de Wette abhalten dies unbefangen anzuerkennen, sind nur dann von Bedeutung, wenn man unter *στοιχεῖα* die Anfangsgründe der Religionserkenntniss versteht. Ferner ergiebt sich aus dem Begriffe des *δεδουλῶσθαι*, dass die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* allgemeinere Bedeutung haben, und nicht auf das Ritualgesetz eingeschränkt werden dürfen. Dass dies nothwendig sei, wird man leicht erkennen, wenn man die Bedeutung der *δουλεία* als eines ganz allgemeinen Zustandes unter dem Gesetze in dem Vorhergehenden richtig würdigt. Dass nun aber die von den Neuern fast allgemein angenommene Bedeutung rudimenta, religiöse Anfangsgründe durchaus willkürlich sei, haben bereits Neander, Apostelgeschichte I, 512 f. II, 689. 733—735. und Schneckenburger, Theol. Jahrb. 1848. p. 444—453. so überzeugend nachgewiesen, dass es überflüssig ist, auch nur eine Sylbe hinzuzufügen. Die physische Bedeutung, welche unter den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* die sinnlichen Elemente versteht, steht sowol hier, als Kol. II, 8. 20 für alle die, welche die Augen aufthun wollen, unumstösslich fest und Meyer's Einwendungen wollen wenig oder nichts besagen. Ebensowenig darf Baur'n Gehör geschenkt werden, welcher beiderlei Ansichten mit einander verbinden will (Paulus p. 59.). Dann würde nicht Verwandtes, sondern völlig Heterogenes durch ein und dasselbe Wort zusammengefasst werden, was ganz unhermeneutisch ist. Besondere Berücksichtigung hingegen verdient die zuerst von Augustin (vgl. Chrysostomus, Theodoret, Ambrosius u. a.), neuerlich wieder von Schulthess (Engelwelt p. 113. 129.) und zuletzt von Hilgenfeld (Galaterbrief p. 66—78) ausgesprochene Ansicht, dass an die siderischen Himmelsmächte zu denken sei. Diese Auslegung setzt die Neander'sche voraus, und bestimmt sie nur noch genauer. Es wird hier der heidnische Cultus der Himmelskörper in Parallele gestellt mit dem jüdischen *ἡμέρας καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαύτους παρατηρεῖν*, sofern letzteres durch den Lauf der Gestirne bestimmt war, und in beiden Formen des Cultus ein Geknechtetsein unter die äusserlichen, sinnlichen Himmelsmächte verstanden. Die Kolosserstelle ist für diese Auffassung sehr instructiv: man vgl. V. 8 mit V. 10. 15. (*στοιχεῖα τοῦ κόσμου* und *πᾶσα ἀρχὴ καὶ ἐξουσία*) ferner V. 16, wo wieder *ἑορτή*, *νουμηνία*, *σάββατα* erwähnt werden mit V. 18, wo die *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* näher bestimmt wird durch *ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων*. Die Engel werden als (Gott untergeordnete) Beherrscher der Sonne, des Mondes etc. gedacht, und deshalb ein Engelcultus begründet. So erklärt sich auch das schwierige *ἃ ἑώρακεν* ganz einfach.

ist auch hier von der früheren Anschauung einer positiven Vorbereitung des Christenthums durch das Gesetz abzugehen.

Durch die äusserliche Stellung des Gesetzes wird also das Streben lebendig, demselben zu widerstehen; allein dieser Widerstreit gegen das Gesetz hat nichts weniger als den beabsichtigten Erfolg, die Befreiung des Menschen vom Gesetze. Vielmehr setzt es sich nun erst recht (durch Vermittelung der inneren Anerkennung, der man nicht entrinnen kann) als Richter und Herr über uns ein, zwingt uns zum Eingeständnisse unserer Sünde, und bringt so unseren abnormen, widergöttlichen Zustand und im Zusammenhange hiermit unsere eigene, geistige und körperliche Zerrüttung mit der uns bevorstehenden, dereinstigen völligen Vernichtung als göttlicher Strafe, zum Vorschein. Ohne ein neues ethisches Princip einzusetzen, bereitet es doch die Möglichkeit vor, dass ein solches Princip eintreten könne. Diese Vorbereitung liegt nämlich in der Schärfung des sittlichen Bewusstseins einerseits, und durch Abnöthigung des Eingeständnisses unserer sittlichen Ohnmacht andererseits. Hierin liegt nun zugleich auch der Gedanke enthalten, dass das Gesetz, welches scheinbar das eigene Thun des Menschen als das heilsverdienende einsetzte, in seinem letzten Resultate das Eingeständniss erzwingt, dass das Verdienst aus den Werken unmöglich sei. Nur hieraus findet die so vielfach misshandelte Stelle, Gal. II, 19: *ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα θεῷ ζήσω* ihre Erklärung. Das Gesetz bewirkt es selbst, dass ich ihm absterbe, um Gott zu leben: es trägt also die Negation seiner vermeintlichen heilswirkenden Kraft in sich selbst. In diesem Eingeständnisse aber liegt erst die innere psychologische Möglichkeit, sich aus Glauben an die Gnade hinzugeben. In diesem Stücke aber ist das Gesetz eben allerdings auch ethisch bessernd, sofern es den Eigendünkel vollständig bricht*).

---

*) *οἱ ἐκ νόμου* sind ja verbunden, das ganze Gesetz zu halten, vgl. Gal. V, 3. Eben die Unmöglichkeit diese Forderung zu erfüllen, soll aber von dem gesetzesstolzen Juden erkannt werden.

Drittes Capitel.

Verhältniss des Gesetzes zum Christenthume.

Das Gesetz ist im Christenthume aufgehoben (seiner äusseren Form nach) und aufrecht erhalten (seinem inneren Gehalte nach).

Noch bleibt uns die wichtige Frage zu erörtern übrig, welche Stellung der *νόμος* zum Christenthume habe. Ist das Gesetz im Christenthume aufgehoben oder hat es noch Giltigkeit? Völlig erledigt kann diese Frage erst dann werden, wenn der Begriff des Glaubens hinreichend erörtert ist. Doch können wir schon hier die Antwort im Allgemeinen geben.

Paulus selbst scheint an verschiedenen Stellen auf widersprechende Weise sich über diesen Punkt auszusprechen. Wir stellen zunächst die Gegensätze einfach neben einander. Röm. VI, 14 heisst es von den Christen *οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον, ἀλλὰ ὑπὸ χάριν.* Ferner Röm. VII, 4. *ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ.* Ebenso V. 6: *κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου*, vgl. überhaupt VII, 1 ff. wo das Verhältniss zum Gesetze mit einem Eheverhältnisse verglichen wird, das durch den Tod des einen Gatten gelöst wird. 1 Kor. IX, 20. *τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον (ἐγενόμην) μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον.* Gal. II, 19. *ἐγὼ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον.* III, 25. *ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν.* V, 23. *κατὰ τῶν τοιούτων* (d. h. in denen der *καρπὸς τοῦ πνεύματος* sich zeigt, in den Christen) *οὐκ ἔστιν νόμος.* Daher macht Paulus denen gegenüber, welche die Giltigkeit des Gesetzes noch im Christenthume behaupten, die *ἐλευθερία* geltend 1 Kor. IX, 1. 19. X, 29. Gal. II, 4. IV, 22 ff. V, 1. 13.

Dagegen lesen wir die ganz entgegengesetzte Anschauung Röm. III, 31: *νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν.* Sowol in dieser, als in allen obigen Stellen ist das mosaische Gesetz gemeint. Dass nun eine ausdrückliche Scheidung zwischen Ritual- und Moralgesetz bei Paulus unzulässig sei, haben wir schon oben bemerkt; aber auch die Ansicht Ritschl's, dass an den einen Stellen die rituelle, an den andern die moralische Seite des Gesetzes mehr in den Vordergrund trete, ist zwar an sich wol möglich, aber nur zulässig in Ermangelung einer begründeteren Erklärung. Nur haben wir oben schon allenthalben darauf aufmerksam gemacht, dass Paulus an

allen Stellen, wo er gegen die rechtfertigende Kraft des mosaischen Gesetzes polemisirt, nur aus der Aeusserlichkeit dieses Gesetzes seine Einwendungen herleitet. Das Gesetz ist äusserlich in seiner Stellung zum menschlichen Willen, äusserlich in dem Verhältnisse, das es zwischen Gott und den Menschen begründet, äusserlich in der Art und Weise, in welcher, und in den Motiven, aus welchen es erfüllt wird. Wir fügen hinzu, dass um eben dieser Aeusserlichkeit willen die *σὰρξ* als sein hervorstechendes Merkmal erscheint gegenüber dem *πνεῦμα*. So Gal. III, 3. *οὕτως ἀνόητοί ἐστε; ἐναρξάμενοι πνεύματι, νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε*; vgl. Röm. IV, 1. *τί οὖν ἐροῦμεν εὑρηκέναι Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα*; wo das *κατὰ σάρκα* sicher nicht mit *προπάτορα*, sondern mit *εὑρηκέναι* zu verbinden ist, einmal wegen des nicht wiederholten Artikels, und sodann weil das *προπάτωρ κατὰ σάρκα* nur durch den Gegensatz zu einem *προπάτωρ κατὰ πνεῦμα* seine Erklärung finden würde. Das *εὑρηκέναι κατὰ σάρκα* aber entspricht dem *εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη*.*) Hiermit hängt auch die Bezeichnung *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* zusammen Gal. IV, 3. vgl. 9., welche im vorhergegangenen Capitel ihre Erklärung gefunden haben.

---

*) Es schlägt hier die schwierige Frage nach dem Begriffe des *σὰρξ* im Allgemeinen ein. Neander, Apostelgeschichte II, 663 f. weist sehr richtig nach, dass es irrig sei, den Begriff *σὰρξ* auf die sinnliche Menschennatur zu beschränken, und bezieht sich besonders auf die Gal. V, 20 erwähnten Spaltungen, die sich doch keineswegs alle aus sinnlichen Triebfedern ableiten liessen. Er findet daher durch die *σὰρξ* „die menschliche Natur überhaupt in dem Zustande ihrer Entfremdung vom göttlichen Leben, die Richtung zur Welt als eine von der Richtung zu Gott losgerissene“ bezeichnet. Meyer, Tholuck, Krehl, de Wette kommen zu Röm. IV, 1 der Wahrheit mehr oder weniger nahe, am richtigsten erklärt Fritzsche: valet *κατὰ σάρκα* ad modum carnis, i. e. h. l. hominis mortalis et imbecilli, qui divini spiritus auxilio destitutus sua prudentia et suo robore fidere cogatur. Diese Auslegung wird durch Stellen wie 1 Kor. I, 26. 2 Kor. I, 17. u. a. bestätigt. *δικαιοσύνη κατὰ σάρκα* wird mithin diejenige Gerechtigkeit sein, welche der Mensch durch eignes Thun Gott gegenüber zu erlangen sucht. Auf dieselbe Weise ist auch Kol. II, 11 das *σῶμα τῆς σαρκὸς*, was den Auslegern unnöthige Schwierigkeiten bereitet hat, und überhaupt die ganze Richtung, welche im Kolosserbrief als ein *νοῦς σαρκικὸς* bezeichnet wird, zu erklären. Nur muss andrerseits stets im Auge behalten werden, dass die Bedeutung sinnliche Menschennatur immerhin die ursprüngliche bleibt; diese aber verhält sich zum *πνεῦμα* wie Aeusser-

Das Gesetz und das *πνεῦμα* schliessen sich also aus: sobald das Getriebenwerden vom Geiste anfängt, hört die Herrschaft des Gesetzes auf. Gal. V, 18. *εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστε ὑπὸ νόμον*, vgl. die schon oben benutzten Worte *κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος* V. 23, da gerade hier ganz offenbar von den *πνευματικοῖς* die Rede ist. Als recht eigenthümliches Kennzeichen dieses äusserlichen Gesetzes haben wir daher schon oben p. 54 f. 64. die *περιτομὴ ἡ κατὰ σάρκα* und das *γράμμα* kennen gelernt, Röm. II, 27. 29. 2 Kor. III, 3 ff. Gal. IV, 29. Während das Judenthum die *σὰρξ* als das Recht der fleischlichen Abstammung betont, weist der Apostel diese *σὰρξ* als das ganz eigentlich ungöttliche Princip nach, und betont im Gegensatze zu ihr die *ἐπαγγελία*, Röm. IX, 8. Gal. III, 16. IV, 23.

Dagegen haben wir auch eine andere, höhere Auffassung des Gesetzes bei Paulus kennen gelernt. Derselbe *νόμος* als dessen wesentliches Merkmal so eben die *σὰρξ* erschien, heisst Röm. VII, 14, wie wir oben gesehen, *πνευματικὸς*, und das *σαρκικὸς* liegt vielmehr auf der Seite des Menschen, vgl. V. 10. 12. 13. Wie ist dies mit Obigem zu vereinbaren? Dadurch, dass hier nicht auf die äussere Form, sondern auf den inneren Gehalt des Gesetzes Bezug genommen ist. Wir können hier nur darauf verweisen, was wir oben schon auseinandergesetzt haben p. 66, dass Paulus, wo er das Gesetz gegen den Vorwurf dass es Schuld sei an der Sünde und am Tode in Schutz nimmt, nicht sowol das Gesetz nach seiner äusserlichen Gegenständlichkeit als nach seinem wesentlichen Inhalte betrachtet. Durch das äussere Gebot reizt es allerdings zum Widerspruche (Röm. VII, 7 ff.); aber trotzdem heisst es V. 16. *σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλὸς*, nämlich seinem Inhalte nach. Der in den Geboten des Gesetzes ausgesprochene göttliche Wille ist dem in uns selbst vorhandenen Ideale des Guten adäquat, ja dieses Ideal wird durch das Gesetz erst recht klar für uns: daher denn *συνήδομαι τῷ νόμῳ*

---

liches zum Innerlichen. Eben in diesem Verhältnisse liegt nun die Möglichkeit, den Begriff der *σὰρξ* in der bezeichneten Weise auszudehnen, wobei indess zu beachten ist, dass auch bei dem Begriffe der äusserlichen Gesetzeserfüllung wol nicht blos das äusserliche Verhältniss zwischen Gott und den Menschen, sondern an vielen Stellen allerdings auch mit die physische Art und Weise der Gesetzeserfüllung (man denke an die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*) hervortritt.

τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον. V. 22. Dieser νόμος τοῦ θεοῦ ist dabei nicht sowol das mosaische Gesetz in seiner äusseren (historisch objectiven) Erscheinung, sondern vielmehr der im Gesetze ausgesprochene göttliche Wille, der sich auch als Idee des Guten im eignen Gemüthe findet. In demselben Capitel wird daher V. 23 der ἕτερος νόμος ἐν τοῖς μέλεσίν μου κτλ. oder der νόμος τῆς ἁμαρτίας ὁ ὢν ἐν τοῖς μέλεσίν μου*) dem νόμος τοῦ νοός μου entgegengesetzt, vgl. noch V. 25. τῷ μὲν νοΐ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας. Hierbei ist es nicht ganz richtig, blos an das Vernunftgesetz zu denken. Es ist vielmehr das verinnerlichte mosaische Gesetz selbst, aber nicht sofern es mosaisches Gesetz ist, sondern sofern sein Inhalt eben ein von mir anerkannter göttlicher Inhalt ist, vgl. insbesondere de Wette zur Stelle. Verinnerlicht aber ist dieses Gesetz nicht blos durch die Anerkennung des Verstandes (durch das blosse σύμφημι ὅτι καλὸς, sofern man dieses im engsten Sinne zu nehmen geneigt sein sollte), sondern ganz wesentlich auch durch das Wohlgefallen des Herzens daran, συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον.

Wenn nun in der bereits oben p. 54 f. erörterten Stelle Röm. II, 15 f. vgl. V. 27. 29. das Wesen des mosaischen Gesetzes nicht sowol im γράμμα und der περιτομὴ, ἡ ἐν τῷ φανερῷ, ἐν σαρκὶ gefunden wird, sondern darin, dass das ἔργον τοῦ νόμου vielmehr γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις, und die περιτομὴ eine περιτομὴ καρδίας sei, so ist damit wiederum nur das verinnerlichte Gesetz gemeint, dessen Norm allerdings das Gewissen II, 15 ist (oder nach einer andern Seite hin der νοῦς, vgl. Röm. VII, 23.); dessen inneres Wesen aber im Gemüthe wurzelt (II, 15: die συνείδησις hat nur das Geschäft des συμμαρτυρεῖν, man müsste denn auch συνείδησις, wie allerdings Grund genug vorhanden zu sein scheint, nicht blos auf den Verstand, sondern auf die innere Ankündigung im Gemüthe beziehen, wo dann das συμμαρτυρεῖν

*) Wir wollen hiermit nicht gesagt haben, dass beide Ausdrücke völlig identisch wären, wie allerdings die meisten Ausleger behaupten. Vielmehr stimmen wir der von Rückert in der 2. Auflage und de Wette ausgesprochenen Ansicht bei, dass ersteres den sündigen (hier besonders sinnlichen) Hang überhaupt, letzteres die concrete Herrschaft der That gewordenen Sünde bezeichne.

eine etwas veränderte Stellung, unsere Ansicht aber nur eine neue Bestätigung erhalten würde). Der Charakter dieses verinnerlichten Gesetzes ist aber das *πνεῦμα*, Röm. II, 29, wie wir schon oft erinnert haben.

Berücksichtigt man aber diesen inneren Gehalt des Gesetzes, welcher nach Paulus gerade das recht eigentliche Wesen desselben ist, so verschwindet aller und jeder Grund, dasselbe auch als aufgehoben im Christenthume anzusehen. Trägt das Christenthum, wie wir weiter unten genauer sehen werden, vorzugsweise den Charakter des *πνεῦμα*, so wäre es ein Widerspruch, diesen *νόμος πνευματικὸς* durch Christum für abgethan zu erklären. Sonach bleibt in diesem Sinne das Gesetz im Christenthume nicht nur bestehen, sondern wird vielmehr erst recht aufgerichtet, sofern sein Princip zum völligen Durchbruche gelangt. Jetzt erscheint es als *νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* *) Röm. VIII, 2 und diesem *νόμος* wird die *ἐλευθερία* nicht etwa gegenübergestellt wie wir oben sahen, sondern es wird ihm vielmehr eine freimachende Kraft beigelegt *ἠλευθέρωσέν με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου.***) Aber freilich ist damit gerade der specifisch jüdische Begriff des *νόμος* aufgelöst worden. Sofern im Christenthume ein *νόμος* besteht, ist er verinnerlichte, ins Gemüth hereingepflanzte göttliche Lebensnorm; er ist nicht mehr ein Complex äusserlich zu erfüllender *ἐντολαὶ* wie die Juden meinten, sondern diese *ἐντολαὶ* fassen sich unter ein grosses Princip zusammen, unter die Liebe: Röm. XIII, 8. *ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον, τὸν νόμον πεπλήρωκεν,* vgl. V. 10. Gal. V, 14. Diese Stellen sind um so bedeutsamer, da in ihnen, wie später noch ausführlicher gezeigt werden muss, ganz ausdrücklich auf den Dekalog Bezug genommen wird, mithin dieser, der Hauptbestandtheil des mosaischen Gesetzes,

---

*) Ich sehe durchaus nicht ein, warum man sich so gegen die Ansichten einiger Ausleger ereifert, welche hierbei den *νόμος τοῦ νοὸς* berücksichtigen. Dieser ist freilich nicht ausschliesslich gemeint, aber eben durch das *πνεῦμα* wird ihm ja erst recht zu seiner wahren Bedeutung verholfen: das *πνεῦμα* erscheint so als der durch Gottes Geist neugekräftigte Menschengeist.

**) Ganz irrig ist's, wie einige Ausleger thun, unter diesem *νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου* das mosaische Gesetz zu verstehen. Es ist vielmehr derselbe *νόμος*, den wir VII, 23. 25, vgl. V. 21. (nach der Auslegung von Meyer und de Wette) finden.

offenbar als im Christenthume aufrecht erhalten gedacht ist. Es bleibt mithin auch noch im Christenthume die Forderung stehen, das Gesetz zu erfüllen, aber das Gesetz ist ein Gesetz Christi, Gal. VI, 2. *ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζετε καὶ οὕτως ἀναπληρώσετε τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ.* Eben hierher gehört endlich auch die von Neander, Apostelgeschichte II, p. 731 mit vollem Rechte hervorgehobene Stelle 1 Kor. IX, 21. *τοῖς ἀνόμοις (ἐγενόμην) ὡς ἄνομος, μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ.* Doch möchte ich nicht das Gewicht auf die Präposition *ἐν* legen, welches Neander darauf legt. Dieser fasst den Zustand in dem Gesetze als ausdrücklichen Gegensatz zu dem Zustande unter dem Gesetze (V. 20.) und meint darin den Gegensatz zwischen Christenthum und Judenthum ausgesprochen zu finden. Allein dem steht schon dieses entgegen, dass Paulus gar nicht den Gegensatz zwischen Christenthum und Judenthum durch den Wechsel der Präpositionen anzeigen will; nur das *μὴ ὢν αὐτος ὑπὸ νόμον* steht dem Judenthume gegenüber, nicht aber das *ἔννομος Χριστοῦ*, und wir sind durchaus nicht berechtigt, in dem letztern Worte einen andern Gegensatz zu suchen als den, welcher unmittelbar vorliegt. Zudem sieht man gar nicht ein, warum sich Paulus gegen das *ὑπὸ νόμον Χριστοῦ* hätte erklären sollen, da er ja anderwärts sich ganz ähnlich ausspricht Röm. VI, 14. 15. *ὑπὸ χάριν* VII, 6. *δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος.* V. 25. *δουλεύω νόμῳ θεοῦ.* XII, 11. XIV, 18. XVI, 18. (*δουλεύειν κυρίῳ* oder *Χριστῷ*) vgl. Röm. I, 1. 1 Kor. VII, 22. Gal. I, 10. (*δοῦλος Χριστοῦ*). Ja gerade durch den Zusatz *Χριστοῦ* wird der Gegensatz, der sonst zwischen *ὑπὸ νόμον* und *ἐν νόμῳ* allenfalls möglich wäre, höchst unwahrscheinlich gemacht. Vielmehr ist das *ἔννομος* ganz einfacher Gegensatz zu *ἄνομος*, und der Wechsel zwischen *ὑπὸ* und *ἐν* eben aus diesem Grunde nicht weiter zu urgiren. Auf jeden Fall bleibt indess die Stelle auch so noch bedeutsam genug, besonders wenn man berücksichtigt, dass Paulus gerade hier sein Verhältniss zum *νόμος* nach beiden Seiten hin erörtert. Obwol er im jüdischen Sinne nicht mehr *ὑπὸ νόμον* ist, so ist er doch auch nicht im heidnischen Sinne *ἄνομος*, sondern *ἔννομος Χριστοῦ*. Der Ausdruck ist also recht eigentlich darauf berechnet, sich nach der einen Seite hin als einen Freien, nach der andern Seite hin als einen gesetzlich Gebundenen zu bezeichnen; und obwol jenes *ἔννομος* eben nicht mehr im jüdischen Sinne gefasst werden darf, so

wird uns doch andrerseits nichts verleiten dürfen, den Begriff des Gesetzes irgendwie abzuschwächen.

Aus dem Gesagten ergiebt sich zur Genüge, wie völlig verkehrt und einseitig die Ansicht derer ist, welche, um nur einen recht schroffen Gegensatz zwischen Paulinismus und Judenchristenthum herauszufinden, den Gedanken bei Paulus zu verdrängen suchen, dass das Gesetz im Christenthume aufrecht erhalten sei. Wenn wir daher noch ganz neuerlich in einer Recension über Volckmar's Evangelium Markions, im literarischen Centralblatte 1851. p. 602 die Worte lesen „nur insofern behauptet er (Paulus) die Giltigkeit des Gesetzes, als das Gesetz selbst über sich hinausweist, so dass er nur aus dem Gesetze selbst den Beweis für die Nothwendigkeit des Aufhörens des Gesetzes und für die Glaubensgerechtigkeit führt: dies und nichts Andres nennt Paulus Röm. III, 31 das Aufrichten des Gesetzes:“ so bedarf dies keiner Widerlegung weiter, und wir müssen nur den Exegeten innigst beklagen, den die leidige Vorliebe für gewisse Tübinger Hypothesen für die klare Wahrheit so völlig blind macht.

Was aber nun jenen sogenannten Antinomismus des Paulus betrifft, so hat Ritschl das Richtige getroffen, wenn er seine Erörterung über die paulin. Lehre vom Gesetze mit folgenden Worten zusammenfasst: „Seine Opposition gegen das Gesetz beruht überhaupt nicht auf materieller Kritik gerade des mosaischen Gesetzes, sondern auf formeller Kritik des Begriffes des Gesetzes, um deren willen er jedes Gesetz für unfähig erklärt haben würde, die Gerechtigkeit zu bewirken.“ (Altkathol. Kirche p. 80 f.) Nur ist diese Bemerkung noch nicht erschöpfend. Man muss auch die Kehrseite sich vor Augen halten. Während das Gesetz als Gesetz im strengen Sinne des Wortes, d. h. als objectiv äusserliches nicht Gerechtigkeit wirken kann und soll, sondern nur empfänglich macht für ein höheres Princip: so ist dagegen das Gesetz seinem Inhalte nach dem neuen pneumatischen Principe nicht nur nicht zuwider, sondern ist selbst pneumatisch. Es braucht nur seine specifisch gegenständliche Form abzustreifen, und es wird im Christenthume als Ausdruck des göttlichen Willens und Norm des göttlichen Lebens erst recht zur Geltung gebracht. Das äusserliche Vertragsverhältniss muss fallen, welches dem Menschen unter Erfüllung der auf seiner Seite liegenden Bedingungen ein Anrecht giebt, den Lohn von Gott zu fordern, aber

trotzdem wird von den Forderungen selbst, welche Gott im mosaischen Gesetze an den Menschen stellt, auch im Christenthume keine einzige erlassen. Das Gesetz wird erst aufgerichtet, sofern die Möglichkeit seiner Erfüllung erst im Christenthume eintritt; aber die Gerechtigkeit kommt nicht mehr aus dem erfüllten Gesetze selbst, sondern aus dem Principe, welches eben diese Erfüllung ermöglicht, aus dem Glauben. So erscheint der Glaube als die neue Lebensnorm, als das innerliche, gesetzerfüllende, aber doch nicht aus der Erfüllung des Gesetzes ein Verdienst sich machende Princip. Das Princip der Selbst- und Werkgerechtigkeit ist in Christo für immer abgethan: daher heisst es denn Röm. III, 27: *ποῦ οὖν ἡ καύχησις; ἐξεκλείσθη. διὰ ποίου νόμου; τῶν ἔργων; οὐχὶ, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως.* *)

---

*) Es leuchtet aus der ganzen bisherigen Erörterung ein, dass die scheinbar entgegengesetzten Aussprüche über den *νόμος* dadurch veranlasst sind, dass das Wort an verschiedenen Stellen nach verschiedenen Seiten hin betrachtet wird. Diese Verschiedenheit erklärt sich aber nun weit einfacher als Ritschl meinte, der das Ritual- und Moralgesetz hierbei zu Hülfe nahm. Vielmehr ist es die äusserliche und innerliche Seite des Gesetzes, die historisch endliche Erscheinung und der ewige, unendliche Gehalt, das Gesetz in seiner objectiven Stellung zum sündebehafteten Menschen und das Gesetz als adäquater Ausdruck des absoluten göttlichen Willens, wodurch die verschiedenen Aussprüche je nach dem verschiedenen Standpunkte der Betrachtung veranlasst werden. Mag also das Gesetz als ein uns Aeusserliches und insofern Gegensätzliches oder als ein ins Subject Hereingenommenes, der Widerspruch mithin als ein (principiell wenigstens) aufgehobener betrachtet werden, der Begriff des Gesetzes selbst wird dadurch nicht alterirt. Wo der letztere Standpunkt eingenommen ist, wird wohl bald das Vernunftgesetz, bald das mosaische Gesetz besonders hervorgehoben: eigentlich aber fliessen beide hier wesentlich in Eins zusammen: das historisch Mosaische wird nicht weggeworfen, hört aber auf seine specifische Bedeutung zu behaupten. Neander hat daher völlig Recht, wenn er Apostelgeschichte II, p. 730. Anm. 2. denjenigen Auslegern nicht beistimmen will, welche meinen, dass man, wo Paulus auch das Christenthum als einen *νόμος* bezeichnet, den allgemeinen Begriff des Gesetzes ganz aufgeben müsse. Ja wir haben selbst kein Recht, an solchen Stellen von dem allgemeinen Begriffe des Gesetzes völlig abzugehen, wo von einem Gesetze in unsern Gliedern, einem Gesetze der Sünde oder des Todes die Rede ist, Röm. VII, 21. 23. 25. VIII, 2. Nur ist natürlich hier nur die formelle Aehnlichkeit des Sünden- und Todesprincipes mit dem Gesetze nach seiner äusserlich objectiven Seite hin ins Auge gefasst, nicht aber die materielle Seite des Gesetzes selbst. Will man alle Stellen, wo vom *νόμος* die Rede ist, unter einem gemeinschaftlichen Begriffe zusammenfassen, so

So ist es denn, um mich dieses Ausdruckes zu bedienen, die immanente Dialektik des Gesetzes selbst, welche es nöthigt, in sein Gegentheil umzuschlagen. Wir sahen, dass das Gesetz gegeben war *εἰς ζωὴν*, und es führte *εἰς θάνατον*; wir sahen, dass es gegeben war, damit die Menschen *ἐξ ἔργων* gerecht werden sollten, und es führte zur Anerkenntniss, dass es im Gesetze keine Gerechtigkeit giebt. Hiermit ist aber der Begriff erst nach der einen Seite hin gleichsam durch sein erstes Stadium hindurch vollzogen. Das Gesetz tritt weiter als äusserliches mosaisches auf, befestigt als solches die Kluft zwischen Gott und den Menschen, kann mithin eben dadurch das Princip seiner Erfüllung nicht in sich selbst enthalten; und es zeigt sich, dass eben dieser Gegensatz schliesslich sich aufhebt. Als das letzte Resultat des dialektischen Processes erscheint also dieses, dass das Gesetz gerade innerlich in den Menschen hineinzuwerden, und aus einem *νόμος τῶν ἔργων* in einen *νόμος τῆς πίστεως* sich umzugestalten hat. So wird das Unmögliche wirklich, das Aeusserliche verinnerlicht sich, der Gegensatz hebt sich in der Einheit auf, das Todte lebt auf, das Verworfene wird gerade erst in seine rechte Geltung eingesetzt.

---

dürfte allerdings die Bestimmung etwas schwer fallen, und man würde wol kaum über den allgemeinen Begriff der (innerlichen oder äusserlichen, göttlichen oder widergöttlichen) Lebensnorm hinauskommen. Entschieden irrig aber ist es, wenn Usteri den Begriff des *νόμος* von jedem Gesetze fassen will, sofern es immer nur im abstracten Denken vorhanden sei, und sich auf diese Weise genöthigt sieht, als Gegensatz zum *νόμος* das *πνεῦμα* zu bezeichnen. Paulin. Lehrbegriff p. 37 f.) Da muss dann *καρδία* das einemal vom Verstande, das andremal vom freien Triebe des Herzens sich erklären lassen; andere Stellen werden als blosse Wortspiele abgefertigt u. s. f. Doch bei Bezeichnungen wie *νόμος πνευματικὸς*, *νόμος πνεύματος τῆς ζωῆς* tritt das Widersprechende dieser ganzen Anschauung klar zu Tage.

Dritter Abschnitt.

Begriff des Glaubens.

Erstes Capitel.

Begriff der πίστις im Allgemeinen.

Die πίστις ist eigentlich Vertrauen, und wurzelt im Gemüthe. Kein Gegensatz zwischen πίστις und γνῶσις. Die πίστις eine auf Vertrauen gegründete unerschütterliche Gemüthsgewissheit.

Dem νόμος ἔργων tritt der νόμος πίστεως gegenüber, als das vermittelnde Element der δικαιοσύνη.

Zunächst erörtern wir den Begriff der πίστις im Allgemeinen. Eine bestimmte Definition der πίστις giebt Paulus nicht; diese zu geben war auch schwierig, da das Wort in verschiedenfachen Beziehungen vorkommt. Vor Allem muss festgehalten werden, dass die πίστις etwas vorherrschend Subjectives ist. Die wenigen Stellen, welche für die entgegengesetzte Auffassung zu sprechen scheinen, sind zudem alle der Art, dass wie Ritschl (Altkathol. Kirche p. 81 f.) richtig nachgewiesen hat, die objective Bedeutung als abgeleitet betrachtet werden muss *). Weiter ist nun die πίστις auch etwas in dieser subjectiven Stellung Verhar-

---

*) Es gehören hierher ausser den von Ritschl angeführten Stellen Gal. III, 2. 5. 23 noch Gal. I, 23 ὁ διώκων ἡμᾶς ποτε, νῦν εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν, ἥν ποτε ἐπόρθει, und Röm. I, 5. XVI, 26 ὑπακοὴ πίστεως. Allerdings ist wol an keiner dieser Stellen πίστις als „Glaubensregel", als „System von Bestimmungen der Wahrheit" zu erklären, wohl aber ist πίστις allgemeine Bezeichnung des neuen christlichen Lebensprincips (nicht ohne Weiteres Lebenszustandes), welches als heilbringend verkündet wird. Sofern dieses Lebensprincip bereits in uns wirksam ist, ist es natürlich ein subjectiv vorhandenes; so lange es aber noch nicht zu dieser Wirksamkeit gelangt ist, tritt es uns noch objectiv gegenüber, als ein erst noch zu subjectivirendes. Aber eben weil es wenigstens der Aufgabe nach ein subjectives Princip sein und werden soll, so ist auch in diesem letzteren Falle die Objectivität der πίστις keine schlechthinnige, sondern nur eine noch-nicht-Subjectivität.

rendes, nichts aus ihr Heraustretendes: daher steht sie der ὁμολογία als ihrer äusseren Offenbarung gegenüber: die πίστις geschieht mit dem Herzen, die ὁμολογία mit dem Munde, Röm. X, 9.

Damit ist aber über die Beschaffenheit dieses subjectiven Zustandes selbst noch gar nichts Näheres bestimmt. Die πίστις tritt uns nun weiter als Treue, Wahrhaftigkeit oder Zuverlässigkeit entgegen, also als innere sittliche Eigenschaft. So Röm. III, 3, wo sie von Gott prädicirt wird; und ebenso finden wir das Adjectivum πιστὸς gebraucht, 1 Kor. I, 9. IV, 2. X, 13. 2 Kor. I, 18 (mit Ausnahme von 1 Kor. IV, 2, überall πιστὸς ὁ θεὸς, an der letzteren Stelle von den οἰκονόμοις μυστηρίων τοῦ θεοῦ).

Ferner heisst aber πίστις, wie auch sonst bei den Griechen und entsprechend dem lateinischen fides nicht blos Treue, sondern auch Vertrauen auf die Treue Jemandes. Beide Bedeutungen verhalten sich zu einander wie Activum und Passivum, Beschaffenheit des Vertrauenden und Beschaffenheit dessen, in welchen man Vertrauen setzen kann. Hiernach wird auch die von uns an zweiter Stelle angeführte Bedeutung vertrauen, die ursprüngliche sein. Dieser Bedeutung begegnen wir nun auch beim Verbum πιστεύειν, zunächst in der Redensart πιστεύειν τί τινι Jemandem etwas anvertrauen. So Röm. III, 2. 1 Kor. IX, 17. Gal. II, 7. An allen drei Stellen steht es allerdings in passiver Bedeutung πεπιστεῦσθαί τι; doch wird damit nichts an der Construction geändert. Das Subject, von welchem das Anvertrauen ausging, (welcher τὰ λόγια, τὴν οἰκονομίαν, τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας anvertraute) ist Gott; in dem Begriffe des Anvertrauens liegt aber ein ethisches Verhältniss ausgesprochen, die Zuversicht, die man zu Jemand hegt, dass er das anvertraute Gut mit Treue verwalten werde.

Etwas verschieden hiervon ist πιστεύειν τι gebraucht, was einfach heisst: etwas glauben, 1 Kor. XI, 18 καὶ μέρος τι πιστεύω. 1 Kor. XIII, 7 πάντα πιστεύει. Es tritt hierin allerdings das intellectuelle Moment in den Vordergrund, doch ist jenes „Fürwahrhalten aus objectiv unzureichenden, aber subjectiv zureichenden Gründen“ schon selbst von der Art, dass jene subjectiv zureichenden Gründe eben noch auf etwas Anderes als blos auf den Verstand zurückführbar sind. Das Glauben unterscheidet sich vom Wissen nicht sowol durch einen geringeren Grad der Gewissheit, als vielmehr durch die Art und Weise dieser Gewiss-

heit selbst, sofern sie beim Glauben nicht wie beim Wissen ausschliesslich der intellectuellen Seite anheimfällt. Am deutlichsten ist dies an der angeführten Stelle 1 Kor. XIII, 7, wo die Gewissheit des Glaubens wesentlich in dem arglosen Gemüthe ruht, das dem andern nichts Böses zutraut.

Hiernach sind wir bei Paulus auch nicht im Stande, durch Erörterung des Verhältnisses von *πίστις* und *γνῶσις* den Begriff der *πίστις* genauer zu fixiren, vgl. Ritschl, altkathol. Kirche p. 82. Die *πιστεύοντες* sollen allerdings durch die *μωρία τοῦ κηρύγματος* gerettet werden, 1 Kor. I, 21; aber dies ist nur der heidnischen *σοφία* gegenüber gesagt; auch im Christenthume giebt es *σοφία*, 1 Kor. I, 30. II, 6 und Paulus beansprucht ausdrücklich für sich die *γνῶσις*, 2 Kor. XI, 6, ermahnt zum Wachsthume in der christlichen Erkenntniss, Röm. XII, 2 ff. Doch wird allerdings hieraus so viel klar, dass wenn Paulus gerade die *μωρία τοῦ κηρύγματος* betont, er die Annahme derselben vorzugsweise auf anderem Wege als auf rein intellectuellem vermittelt ansehen muss. Für die Art und Weise, wie er sich diese Vermittelung gedacht hat, vgl. man 1 Kor. I, 18. *ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστιν.* Hiernach geschieht die Vermittelung der *πίστις* auf innerlichem Wege, durch die Wirksamkeit göttlicher Kraft in uns. Vgl. noch II, 5. *ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ*, und 1 Kor. I, 24 wird Christus selbst als *θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία* bezeichnet, eine Stelle, die V. 30 ihre nähere Erörterung findet, und wenigstens den Beweis liefert, dass *δύναμις* nicht auf die blosse Verstandesüberzeugung wirkende Gotteskraft zu beschränken ist. Hiermit sind wir aber auch wieder am Ende: das Verhältniss von *πίστις* und *γνῶσις* zu einander wird auch nicht durch 1 Kor. XII, 8. 9. XIII, 2. 7. 8. näher bestimmt. 1 Kor. XII, 8. 9 stehen zwar *πίστις* und *γνῶσις* neben einander, aber beide sind hier als getrennte *χαρίσματα* hingestellt, welche beide im *πνεῦμα* wurzeln; in den letzteren Stellen aber XIII, 2. 7. 8 wird von der *πίστις* wie von der *γνῶσις* gesondert nachzuweisen gesucht, dass sie werthlos sind ohne die *ἀγάπη*. Dies hat nur die Bedeutung, dass wir *πίστις* gewissermassen in die Mitte zwischen *ἀγάπη* und *γνῶσις* zu stellen, folglich die intellectuelle Seite und die Seite des Gemüthes in ihr zusammenfassen müssen.

Doch ist gerade die Unmöglichkeit, die paulinische Anschauung vom Verhältnisse der πίστις und γνῶσις genauer zu bestimmen, von nicht geringer Bedeutung. Denn eben, wenn der Apostel die beiden Begriffe nicht näher gegen einander abzugränzen bemüht ist, so werden wir daraus den Schluss ziehen dürfen, dass sie für den Apostel der Gefahr eines Gränzstreites gar nicht ausgesetzt waren. Dies wird sofort klar, sobald die πίστις auf den Grundbegriff des Vertrauens wieder zurückgewiesen wird, also wesentlich im ethischen Ich ihre Wurzel hat, ohne natürlich damit ein intellectuelles Element auszuschliessen. Dann erscheint πίστις als der höhere (weitere) Begriff, der die γνῶσις als eins seiner Momente in sich enthält. Dies wird um so wahrscheinlicher, wenn man bedenkt, dass die γνῶσις auch nicht einseitig ein theoretisches Kennenlernen, sondern zugleich auch ein inneres Erfahren ist, 2 Kor. IV, 6.

Sonach ist auch durch 1 Kor. XI, 18 der Grundbegriff der πίστις als vertrauensvolle Zuversicht nicht erschüttert worden; wir sind nur genöthigt, das intellectuelle Moment in dem ethischen mit einzuschliessen. In diesem Resultate wird uns nun auch 2 Kor. V, 7 διὰ πίστεως περιπατοῦμεν οὐ διὰ εἴδους nicht irre machen können. Denn wenn auch dogmatisch ganz gut möglich ist, πίστις hier von der Richtung des Geistes aufs Uebersinnliche mit Usteri (paulin. Lehrbegriff p. 94) und Ritschl (altkath. Kirche p. 82) zu fassen, und sonach wesentlich mit der ἐλπὶς zu identificiren (was weiter unten näher zu erörtern sein wird): so sind wir doch durchaus nicht berechtigt, εἶδος gleich ὄψις zu fassen, und an unserer Stelle eine Gegenüberstellung des Glaubens und Schauens als des Unvollständigeren und Vollständigeren anzunehmen. Diese Auslegung finden wir bei Rückert und selbst noch bei de Wette (2. Ausgabe), obwol schon Meyer die sprachliche Unmöglichkeit, εἶδος gleich ὄψις zu fassen, überzeugend dargethan hat. Aber sachlich kommt Meyer selbst (vgl. auch Billroth zu 1 Kor. XIII, 12. Usteri, paul. Lehrbegriff p. 248) nicht weiter. Obwol er εἶδος richtig als „externa rerum species“ erklärt, fährt er fort „nicht so, dass wir von der Gestalt der Sache umgeben sind, nicht so, dass wir die σωτηρία schon in ihrer Erscheinung vor uns haben.“ Sonach ist bei dieser Auslegung nur die sprachlich falsche Deutung des εἶδος

corrigirt, die *πίστις* selbst aber bleibt als „unvollständige Erkenntniss“ gefasst. Diese unvollständige Erkenntniss aber bezeichnet Paulus 1 Kor. XIII, 9. 12 (wo er eben diesen Gegensatz bespricht, welchen man an unserer Stelle finden will), nicht als *πίστις* gegenüber der vollendeten *ὄψις* oder *γνῶσις*, sondern als ein *ἐκ μέρους γινώσκειν* (oder als ein *βλέπειν δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι*) und von dieser *γνῶσις* heisst es *καταργηθήσεται*, während wir V. 13 lesen: *νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπὶς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα κτλ.* Sonach ist es unmöglich, die *πίστις* mit jenem *ἐκ μέρους γινώσκειν* zu identificiren. Vielmehr bleibt sie, wenn jenes vergeht, noch fort bestehen *). Man müsste also wenigstens annehmen, dass Paulus den Begriff der *πίστις* beidemal in nicht blos verschiedener, sondern fast entgegengesetzter Bedeutung braucht, eine Annahme, die doch wol erst anderswoher zu erweisen wäre. Aber auch der Zusammenhang entscheidet gegen jene Auslegung. Wir haben durchaus kein Recht, das *διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους* als Begründung blos für das *ἐνδημοῦντες — κυρίου* (Meyer) oder gar blos mit Rückert als Begründung des *ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου* anzusehen. Vielmehr ist es Begründung des ganzen vorhergehenden Satzes *θαῤῥοῦντες οὖν πάντοτε καὶ εἰδότες, ὅτι ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου.* Die *πίστις* also zeigt sich in diesem *θαῤῥεῖν καὶ εἰδέναι*; hiermit soll gerade die gewisse und feste Zuversicht ausgesprochen werden. Wenn nun hier das *εἰδέναι* ausdrücklich durch die *πίστις* begründet wird, so kann diese Begründung nicht darin bestehen, dass die Zuverlässigkeit dieser *πίστις* herabgesetzt wird. Es müsste denn V. 7 vielmehr der Gedanke ausgedrückt sein, „denn obwol wir noch nicht von der Gestalt der Sache umgeben sind, so wandeln wir doch schon im Glauben, und dieser ist hier völlig ausreichend.“ Dies steht aber nicht da, und um V. 7 in diesem Sinne auszulegen, müsste man gerade die Hauptsache erst hineintragen. Vielmehr ist *οὐ διὰ εἴδους* adversativ, und das *θαῤῥοῦντες πάντοτε καὶ εἰδότες* wird gerade dadurch begründet, dass unser jetziger Zustand

*) Mag man nun dieses Fortbestehen aller drei richtig mit Billroth und Meyer in das ewige Leben versetzen, oder blos auf die Gegenwart beziehen: jedenfalls ist doch der Gegensatz zwischen dem *μένειν* der *πίστις* und dem *καταργεῖσθαι* jener (unvollständigen) *γνῶσις* aufrecht zu erhalten.

ein *περιπατεῖν διὰ πίστεως* und nicht *διὰ εἴδους* ist. Zur Erklärung des *εἶδος* nun sofort mit Rückert und Billroth Num. XII, 8. LXX zu Hilfe zu nehmen, ist nicht der richtige Weg. Diese Stelle ist allerdings 1 Kor. XIII, 12 unstreitig benutzt, aber hieraus folgt um so weniger für unsere Stelle, als jene Römerstelle, wie wir gesehen haben, nicht mit der unsrigen in Parallele zu stellen ist, sondern gerade der *πίστις* eine ganz andere Bedeutung beimisst, als ihr hier nach der gewöhnlichen Ansicht beigelegt würde. Das blosse Wort *εἶδος* zwingt durchaus nicht zur Annahme einer Benutzung von Num. XII, 8. Das *θαῤῥεῖν* besteht in der zuversichtlichen Gewissheit, dass wir, so lange wir im Körper heimisch sind, noch nicht in der wahren Heimath, der Heimath bei Gott sind, sondern dass wir erst dann zu der Heimath bei Gott gelangen können (aber auch wirklich gelangen werden) wenn wir die irdische Heimath verlassen haben. Diese Gewissheit beruht aber im Glauben, d. h. in einer innern, geistigen Gewissheit (vgl. V. 5 *ἀῤῥαβὼν τοῦ πνεύματος*), nicht aber in der externa rerum species: denn diese würde uns eben jene Gewissheit nicht geben können. Natürlich: denn sofern wir noch *ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι* sind, beruht eben die externa rerum species auf dem *σῶμα* selbst und auf seiner sinnlich wahrnehmbaren Beschaffenheit, auf jener *ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους* (V. 1) von der wir doch wissen, dass ihr das *καταλύεσθαι* bevorsteht*). Dass *θαῤῥεῖν* also, dass unsere gegenwärtige Heimath eben nicht die Heimath beim Herrn sei, diese also uns noch bevorstehe, kann eben nicht aus der externa rerum species, aus der Gestalt der Sachen, von denen wir umgeben sind, hervorgehen. Denn diese lehrt uns gar nichts von einer doppelten Heimath, einer diesseitigen und einer jenseitigen, sowie von ihrem Verhältnisse zu einander, sondern nur von einer diesseitigen, von dem *σῶμα*. Ueber den physischen Tod hinaus reicht die Kenntniss nicht, welche uns der äusserlich sinnliche Augenschein giebt. Das Weitere kann einzig und allein durch die *πίστις* uns vergewissert werden, als den freudigen und vertrauensvollen

---

*) Vgl. Röm. IV, 18. denselben Gegensatz in etwas anderer Form: *ὃς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν.* Das *παρ' ἐλπίδα* aber wird V. 19 erklärt: *κατενόησεν τὸ ἑαυτοῦ σῶμα νενεκρωμένον, ἑκατονταέτης που ὑπάρχων, καὶ τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάῤῥας.*

Zustand des Christen auf Grund der das künftige Leben bei Gott betreffenden Verheissung Christi*), wie wir dies als den Begriff der christlichen πίστις später noch genauer erkennen werden. Sonach ist eben in der πίστις die Gewissheit des Zukünftigen und Uebersinnlichen enthalten, auch wenn die externa rerum species dem entgegensteht: letztere ist mithin nicht als die künftige, sondern als die jetzige Gestalt der Sachen zu denken, von der im Zusammenhange eben ausführlich gesprochen wird. Auch hieraus lässt sich ein gewichtiger Grund für unsere Auffassung der Stelle hernehmen: denn während so die fraglichen Worte aufs Beste in den Zusammenhang passen, so kommt durch die gewöhnliche Ansicht der Stelle eine Idee zum Vorschein, die völlig vereinzelt steht, und durch nichts, weder im Vorhergehenden noch im Folgenden weiter angedeutet wird. διὰ bezeichnet aber nicht sowol den Zustand selbst, in welchem wir uns befinden, als vielmehr das Princip, durch welches unser Zustand (unser περιπατεῖν), hier speciell der Zustand des θαῤῥεῖν, vermittelt wird. Dieses Vermittelnde aber ist, wie Paulus uns hier belehrt, nicht die externa rerum species, sondern ein inneres Lebenselement, die πίστις.

Wir treten daher unbedenklich der von Rauwenhoff p. 78 und 84 aufs Neue vorgetragenen Tittmann'schen Ansicht über die vorliegende Stelle bei (Tittmann, de synonym. p. 119). Wenn Meyer dagegen einwendet, dass dadurch ganz willkürlich verschiedene Objecte für πίστις und εἶδος gesetzt seien, so ist zu erwidern, dass weder πίστις noch εἶδος überhaupt noch ein bestimmteres Object bedürfen. Denn πίστις ist eben wie wir sahen, nichts Anderes als das geistige Lebensprincip, aus welchem das θαῤῥεῖν hervorgeht, die allgemeine christliche πίστις; zu εἶδος aber kann füglich nur der ein Object erwarten, der es gleich ὄψις erklärt. Ist es aber so viel wie externa rerum species, so müssen die res aus dem Gedanken selbst erhellen: und da sehen wir denn, dass sie im Gegensatze zu πίστις eben das sind, woraus das θαῤῥεῖν eben nicht hervorgehen kann, die sinnlich gegen-

*) Richtig Rauwenhoff p. 78. vidimus per fidem salutis certissimum fundamentum. Genauer nur ist die fides nicht ohne Weiteres fundamentum des Heiles selbst, sondern die Gewissheit dessen, was V. 6 und 8 positiv ausgesprochen ist.

wärtigen, empirisch wahrnehmbaren res, insbesondere der Körper selbst mit dem Scheine, den er verbreitet. Wir fassen sonach beide Worte ganz einfach in ihrer natürlichen Bedeutung, statt künstlich nach einem gemeinsamen „Objecte" zu suchen, wobei sich denn die Beziehung auf das Irdische eben aus dem Zusammenhange ergiebt. Darin liegt also nichts weniger als Willkür. Weit mehr Willkür und Schwankung ist gerade umgekehrt möglich, sobald man für *πίστις* und *εἶδος* ein solches gemeinsames Object erst herbeischaffen will, wie die verschiedenen Modificationen der gegenseitigen Ansicht zur Genüge lehren können.

Der andere Einwand Meyer's aber, dass das adversative *δὲ* entgegenstehe, indem logischerweise *οὖν* erwartet werden müsse, hat auch nicht viel zu besagen. Das *δὲ* steht eben nicht adversativ, sondern dient sehr einfach zur Wiederaufnahme des *θαῤῥοῦντες οὖν* V. 6 (Winer, Gramm. edit. 5. p. 622). *οὖν* konnte allerdings auch stehen, dies würde aber dann auch nicht consequutiv, sondern in demselben Sinne wie hier *δὲ* gebraucht sein.

Ist nach dem allen auch die Stelle 2 Kor. V, 7 durchaus nicht der Art, dass durch sie die gewöhnliche Ansicht von der *πίστις* als einem niederen, unvollständigeren Grade des Wissens begründet werden könnte, so bleibt uns nichts übrig, als das von Ritschl, altkathol. Kirche p. 82. Rauwenhoff l. c. p. 84. 117. Ausgesprochene völlig zu unterschreiben, dass das von den Kirchenvätern und Gnostikern an bis auf die neueste Zeit so vielfach ventilirte Verhältniss zwischen Wissen und Glauben (*γνῶσις* und *πίστις*) von Paulus durchaus nicht näher bestimmt worden ist.

Dagegen haben wir andrerseits aus der vielbesprochenen Stelle 2 Kor. V, 7 den Gegensatz der *πίστις* als einer innern geistigen Gewissheit gegenüber der äussern sinnlichen Erscheinung, d. h. gegenüber dem blos auf die sinnliche Erfahrung gegründeten Augenscheine aufgefunden. Hiermit hängt zugleich noch das Zweite zusammen, dass diese innerliche Gewissheit obwol dem äussern Augenscheine entgegengesetzt, doch ihrem Wesen nach etwas Festes und Unerschütterliches ist, sofern das *θαῤῥεῖν καὶ εἰδέναι* auf ihr beruht. Ja diese Festigkeit und Unerschütterlichkeit der *πίστις* wird gerade durch diesen Gegensatz zu dem, was die Menschen sonst für das Allerfesteste anzusehen pflegen, zur sinnlichen Erfahrung, erst recht offenbar.

Die Ansicht nun, dass die *πίστις* etwas Festes und Unerschütterliches sei, findet sich auch noch anderwärts. Zunächst in der schon für die vorstehenden Erörterungen wenigstens anmerkungsweise benutzten Stelle Röm. IV, 18—21. Hier ist dem Abraham gerade das nachgerühmt, dass er trotz der nach menschlicher Erfahrung scheinbaren Unmöglichkeit des Verheissenen doch *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι* glaubte V. 18. Genauer heisst es aber von ihm V. 19. *μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει* und V. 20. *εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ, ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει δοὺς δόξαν τῷ θεῷ*, woran sich gleich V. 21 schliesst *πληροφορηθεὶς, ὅτι ὃ ἐπήγγελται δυνατός ἐστιν καὶ ποιῆσαι.* *)

---

*) Mit einigem Rechte liesse sich hierher auch die vielgeplagte Stelle Röm. X, 6. 7 rechnen: *ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει· μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου· τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν· ἤ· τίς καταβήσεται εἰς τὸν ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν.* Die Stelle ist ein freies Citat aus Deut. XXX, 12—14. Hier ist (nicht von der Herzensbeschneidung wie Meyer fälschlich meint, sondern) von der Erfüllung der Gebote die Rede, welche im Buche des Gesetzes aufgezeichnet sind. (Vgl. V. 10: לִשְׁמֹר מִצְוֹתָיו וְחֻקֹּתָיו הַכְּתוּבָה בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה). Von diesen Geboten heisst es, sie seien weder zu schwer, noch zu ferne. Dann fährt der Verfasser fort: es ist nicht im Himmel, so dass man sprechen müsste: wer wird uns hinaufsteigen zum Himmel, und wird es uns holen (מִי יַעֲלֶה־לָּנוּ הַשָּׁמַיְמָה וְיִקָּחֶהָ לָּנוּ), und wir werden es hören und thun V. 13: Auch ist es nicht jenseits des Meeres, so dass man spräche, wer wird uns über das Meer hinüber gehen (מִי יַעֲבָר־לָנוּ אֶל־עֵבֶר הַיָּם) und wird es uns holen, und wir werden es hören und es thun. Denn (V. 14.) nahe bei dir ist das Wort gar sehr, in deinem Munde und in deinem Herzen, um es zu thun.“ An unserer Stelle ist nun das, was Deut. XXX, 12—14. von den Vorschriften des Gesetzes gesagt ist, auf die Glaubensgerechtigkeit angewandt. Während die Werkgerechtigkeit erst abhängt von dem eignen Thun und sich Mühen der Menschen, so ist die Glaubensgerechtigkeit uns in unmittelbare Nähe gelegt. Wie nun in der Deuteronomionstelle das Erlangen (d. i. hier Kennenlernen) der Gebote nicht erst abhängt davon, dass Jemand erst nach dem Himmel emporzusteigen oder über das Meer hinüberzusetzen hat, so ist hier die Erlangung der Glaubensgerechtigkeit auch nicht davon abhängig, dass wir erst nach Jemandem suchen, welcher für uns in den Himmel empor, oder in den Abyssos hinabsteigt. Das *ἀναβαίνειν εἰς τὸν οὐρανὸν* und das *καταβαίνειν εἰς τὴν ἄβυσσον* sind also nach der Ansicht des Fragenden das Mittel, um zur Glaubensgerechtigkeit zu gelangen; und es ist sehr wahrscheinlich, dass diese Frage

Hierzu füge man Röm. XIV, 1. 2: τὸν δὲ ἀσθενοῦντα τῇ πίστει προσλαμβάνετε μὴ εἰς διακρίσεις διὰ λογισμῶν ὃς μὲν

---

ebensowie jene in Deut. von der innern Ueberzeugung ausgeht, dass das Eine wie das Andre unmöglich sei. Wie also dort das Volk nicht verzweifelnd fragen soll, wer zum Himmel emporsteigen oder über's Meer setzen würde, um ihm die Gebote zu bringen, weil diese Gebote nahe da sind, in Aller Herzen und in Aller Munde, so sollen auch hier die Menschen nicht verzweifelnd fragen, wer wird in den Himmel emporsteigen oder zum Abyssos herabsteigen, weil ja auch die Glaubensgerechtigkeit nahe ist in Aller Herzen und in Aller Munde. Durch die Zusätze aber τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν καταγαγεῖν und τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν ersehen wir zugleich, warum denn für die Christen das Wort nahe in ihrem Herzen und in ihrem Munde ist. Es ist nahe, weil es durch Christum uns schon gebracht worden ist. Und hier ergiebt sich eine Differenz des Paulus von Deut. Während nämlich in jener benutzten Stelle das zum Himmel Emporsteigen und über's Meer Fahren ohne Weiteres verworfen wird als ein durchaus unbrauchbares Mittel uns die Glaubensgerechtigkeit zu verschaffen, so ist von Paulus das zum Himmel Empor- und in die Unterwelt Herabsteigen allerdings als Mittel zur Glaubensgerechtigkeit stillschweigend anerkannt. Nur deshalb, weil dieses zum Himmel Empor- und in die Unterwelt Herabsteigen bereits von Christus vollzogen ist, ist es jetzt verkehrt, noch auf Jemanden zu warten, der beides für uns thun werde; ja diese Erwartung ist geradezu ein zu Nichtemachen des Verdienstes Christi, sofern dadurch gewissermassen seine Himmelfahrt wie sein Tod negirt, als nicht geschehen betrachtet wird. Jedes verzweiflungsvolle Fragen also nach Einem, der durch Himmelfahrt und Höllenfahrt uns erst noch zur Gerechtigkeit verhelfen soll, ist verkehrt. Die Glaubensgerechtigkeit setzt vielmehr die zuversichtliche Gewissheit voraus, dass Christus um uns gerecht zu machen, auferstanden und (vorher) gestorben ist. Auf diese Weise finden wir bestätigt, dass die πίστις gegenüber dem hoffnungslosen Verzweifeln eine zuversichtliche und unerschütterliche Gewissheit sei.

Was übrigens die vorgetragene Auslegung unserer Stelle betrifft, so stimmt sie theils mit dem Sinne des Citates, theils mit dem Zusammenhang, theils mit der (weiter unten näher zu entwickelnden) paulinischen Lehre von der durch Christi Tod und Auferstehung vermittelten δικαιοσύνη vortrefflich überein. Die von Meyer so hart angelassene Glöckler'sche Auslegung der Stelle ist mithin so übel nicht; der Einwand, dass V. 9 nur von der Auferstehung Christi die Rede sei, beweist gar nichts für V. 7; anderwärts werden Tod und Auferstehung zusammengenannt (s. unten) und jedenfalls setzte die Auferstehung ja den Tod voraus. Dass der Unglaube den Tod Christi nicht leugnete, ist freilich richtig; aber die Hauptsache ist nur die, dass er seine heilswirkende Kraft leugnete, und dadurch den Tod gleichsam ungeschehen machte. Wollte Jemand ferner gegen unsere Auslegung die eigenthümliche Wortstellung einwenden, so ist nicht zu leug-

πιστεύει φαγεῖν πάντα, ὁ δὲ ἀσθενῶν λάχανα ἐσθίει. Desgleichen Röm. XIV, 22. 23: σὺ πίστιν ἔχεις· κατὰ σεαυτὸν ἔχε ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. μακάριος ὁ μὴ κρίνων ἑαυτὸν ἐν ᾧ δοκιμάζει· ὁ δὲ διακρινόμενος ἐὰν φάγῃ κατακέκριται, ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως· πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως, ἁμαρτία ἐστίν. Diese Festigkeit und Unerschütterlichkeit der πίστις ist aber an keiner dieser Stellen nur als certa quaedam mentis persuasio zu fassen wie Rauwenhoff p. 75 wenigstens von Röm. XIV, 1. 2. 22. 23 behauptet. Röm. IV, 18—21 wenigstens ist durch V. 21 völlig klar, dass vielmehr

nen, dass die Erwähnung des Todes nach der Auferstehung wunderbar genug sein würde, wenn Paulus unabhängig von einem fremden Originale geschrieben hätte. So aber ist diese Wortstellung einfach aus der alttestamentlichen Stelle herübergenommen: die Worte der zweiten Frage werden mit Beziehung auf den Tod Christi umgeändert, die Wortstellung aber nicht, da sonst fast jede Spur des Originales verwischt worden wäre. Endlich die Infinitive nach τοῦτ' ἔστι als Infinitive des Zweckes zu fassen, sind wir weder durch den Zusammenhang, noch durch den paulinischen Sprachgebrauch genöthigt. Durch den letzteren nicht: denn Röm. I, 12 ist die finale Bedeutung des Infinitivs durch das vorhergehende εἰς bedingt; Röm. VII, 18. IX, 8. (vgl. Gal. IV, 24. Eph. IV, 9.) Röm. X, 8 ist nichts als eine Erklärung eines sonst unverständlichen Ausdruckes durch τοῦτ' ἔστιν (und verwandte Formeln) ausgesprochen. Dagegen wird mit Grund 1 Kor. XI, 20 verglichen werden können, wo durch das οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν das Urtheil angezeigt wird, was Paulus über jene Handlungsweise der Korinther ausspricht. Warum sollen wir nicht auch hier annehmen, dass die beigesetzten Infinitive die Erklärung des Sinnes dieser Fragen enthalten sollen, nur aber freilich nicht die von den Fragenden selbst beabsichtigte Erklärung, sondern die von Paulus urtheilend und verwerfend hinzugefügte. Da sehe ich nichts Sprachwidriges. Dass aber diese Auslegung auch mit dem Zusammenhange nicht streitet, liegt doch wol auf der Hand. Paulus, dessen Seele so voll vom Erlösungszwecke Christi war, sah schon in der Frage, wer uns die Gerechtigkeit vom Himmel oder aus der Hölle holen würde, eine Leugnung des Verdienstes Christi, gleichsam ein Ungiltigmachen seiner Auferstehung und seines Todes. Seine erklärenden Zusätze sind also vom bittersten Unwillen getragen. Die gewöhnliche Ansicht, welche an die Menschwerdung und Auferstehung Christi denkt, ist unnatürlich. Hatte Jemand Christum einmal als Messias anerkannt, so konnte er allenfalls eine neue Menschwerdung Christi verlangen als zur Seligkeit nothwendig, nimmermehr aber konnte er glauben, dass man Christum erst noch von den Todten herauf zu holen habe. Ich begreife die Frage: wer wird durch Tod und Auferstehung uns erlösen?" nicht aber die andere: „wer wird Christum vom Himmel holen oder von den Todten erwecken?"

das unerschütterliche Vertrauen auf die göttliche Allmacht in den Vordergrund tritt, aller ausdrücklichen Erfahrung gegenüber. Und ebensowenig sind wir berechtigt Röm. XIV, 1. 2. 22. 23 die Gemüthsseite völlig auszuschliessen. Es ist dort vielmehr der Zustand sittlicher Festigkeit in der Herzensgemeinschaft mit Gott zu verstehen, in welchem man über alle dergleichen kleine Bedenken hinaus ist, im Gegensatze zur „sittlichen Unfestigkeit" und „Aengstlichkeit" (Rückert). Diese *πίστις* hat also nicht blos intellectuellen, sondern auch ethischen Werth, sie ist ethischer Glaube, sittliche Ueberzeugung (Meyer). Besonders ist dies auch von V. 23 herauszuheben, wie Meyer schon mit Recht bemerkt hat. Demgemäss werden wir denn auch V. 2: *ὃς μὲν πιστεύει φαγεῖν πάντα* nicht blos zu erklären haben „er ist überzeugt, Alles essen zu dürfen", so dass das *φαγεῖν πάντα*, d. h. die Sicherheit, Alles zu essen, Object wäre; sondern vielmehr *πίστιν ἔχει ἱκανὴν ὥστε φαγεῖν*, so dass das *φαγεῖν* nicht sowol Object unserer Ueberzeugung, als vielmehr Resultat unserer sittlichen Gemüthszuständigkeit ist, welche im unerschütterlichen Vertrauen auf Gott so ausschliesslich wurzelt, dass alle andern Rücksichten dagegen schwinden. *πίστις* ist also auch hier nichts Anderes als was es an den früher erörterten Stellen ist.

Wir können also als Resultat unserer Untersuchung über die *πίστις* im Allgemeinen dieses ansehen, dass dieselbe ihrem innersten Grunde nach im sittlichen Gemüthe wurzelt. Die *πίστις* ist also wesentlich Vertrauen; die intellectuelle Seite dagegen, welche hie und da in den Vordergrund tritt, ist nur erst abgeleitet, und nirgends losgetrennt von einem ethischen Gemüthsmomente.

Zweites Capitel.

Begriff der christlichen πίστις.

Der christliche Glaube ist die rückhaltlose Hingabe des Gemüths an das in Christo erschienene Heil. Seinem Inhalte nach ist er ebensowol Glaube an Gott als Glaube an Christum; seiner Beschaffenheit nach eines steten Wachsthums fähig.

Die Untersuchung der Frage nach dem Begriffe der christlichen πίστις ist neuerdings durch Rauwenhoff noch verwickelter geworden. Derselbe behauptet nämlich, dass der christliche Glaube nicht sowol Glaube an Christum, als vielmehr einzig und allein Glaube an Gott sei, welcher aber stattfinde auf Grund Christi und in der Gemeinschaft mit Christo.

Um der Wahrheit auf die Spur zu kommen, müssen wir zunächst die verschiedenen Constructionen des Verbum πιστεύειν etwas näher ins Auge fassen. Dasselbe findet sich mit einer nähern Inhaltsbestimmung verbunden an folgenden Stellen: Röm. IV, 3. 5. 18. 24. VI, 8. IX, 33. X, 9. 11. 14. Gal. II, 16. III, 6. Dagegen steht es ohne eine solche Röm. I, 16. III, 22. IV, 11. 17. X, 4. 10. XIV, 2. XV, 13. 1 Kor. I, 21. XIV, 22. Gal. III, 22.

Unter den ersteren Stellen heben wir zunächst hervor Röm. VI, 8: *εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ*, X, 9: *ἐὰν — πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου, ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ.* An beiden Stellen erscheint *πιστεύειν* mit einem durch *ὅτι* eingeleiteten Objectsatze verbunden. Offenbar überwiegt hier die Auffassung des Glaubens als eines Fürwahrhaltens, und wir haben diese Stellen mit der oben zu 1 Kor. XI, 18. XIII, 7. erörterten Redensart *πιστεύειν τι* zusammenzustellen. Nur ist über die Motive dieses Fürwahrhaltens durchaus gar nichts ausgesprochen.

Ferner findet sich die Structur *πιστεύειν τινι* Röm. IV, 3. Gal. III, 6. (*Ἀβραὰμ ἐπίστευσε τῷ θεῷ*). Da hier blos der Dativ erscheint, und nicht noch der Accusativ *πιστεύειν τινί τι*, so müssen wir die Redensart erklären: Jemandem Glauben schenken, oder vielmehr genauer, Jemandem Vertrauen schenken. Wenn Rauwenhoff p. 75 hier erklärt: confidere alicui, credere alicui dicenti et promittenti, oder deutlicher p. 89: fidem alicui sive lo-

quenti sive docenti habere: so ist dies in der Hauptsache allerdings richtig. Doch müssen wir Röm. IV, 3. Gal. III, 6 in das ἐπίστευσεν τῷ θεῷ nothwendig auch das Motiv des Glaubens an die Verheissung mit aufnehmen, und dieses ist deutlich genug Röm. IV, 20. 21 auf die Allmacht Gottes bezogen. Es ist daher dort ἐπίστευσε τῷ θεῷ in seinem ganzen Umfange das Vertrauen auf die Macht Gottes, welche auch das Unmögliche möglich machen kann, und zugleich auf die Wahrhaftigkeit Gottes, welche das Verheissene auch ausführt.

Von πιστεύειν τινὶ ist πιστεύειν εἴς τινα nicht wesentlich verschieden und drückt nur die Richtung auf das Object hin genauer aus, sein Vertrauen in Jemand setzen. Die Stellen sind Röm. X, 14. Gal. II, 16, vgl. Röm. IV, 18. — Röm. X, 14. lesen wir: πῶς οὖν ἐπικαλέσωνται εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν; πῶς δὲ πιστεύσωσιν οὗ οὐκ ἤκουσαν; Das πιστεύειν εἴς τινα tritt hier nicht nur mit dem ἀκούειν als Antecedens, sondern auch mit dem ἐπικαλεῖν τὸ ὄνομα κυρίου zusammen, welches hier als die Bedingung der σωτηρία ausgesprochen ist. Dieses ἐπικαλεῖν setzt aber wiederum nicht blos Ueberzeugung des Verstandes voraus, sondern das Vertrauen, dass Gott uns selig machen kann und will. Da ferner das folgende: πῶς δὲ πιστεύσωσιν οὗ οὐκ ἤκουσαν jedenfalls am natürlichsten aufzulösen ist πιστεύσωσιν τούτῳ, οὗ κτλ. so ist auch hierdurch die Richtigkeit unserer Auffassung des πιστεύειν τινὶ, und die wesentliche Identität von πιστεύειν τινὶ und πιστεύειν εἴς τινα bestätigt.*)

Endlich findet sich noch bei Paulus die Redensart πιστεύειν ἐπί τινα (nicht auch πιστεύειν ἐπί τι, wie wir bei Rauwenhoff p. 75 lesen). Röm. IV, 5. 24, was nicht wesentlich verschieden sein kann von dem allerdings nur in Citaten aus LXX vorkommenden πιστεύειν ἐπί τινι Röm. IX, 33. X, 11. Rauwenhoff hat richtig gesehen, dass diese Structur mit ἐπὶ von πιστεύειν τινὶ zu scheiden sei, ohne dass es ihm jedoch gelungen ist,

*) Wenn Fritzsche im Comm. zum Römerbrief II, 406 auflösen will πιστεύσωσιν εἰς τοῦτον, οὗ κτλ. so ist dies sprachlich ohne alle Analogie. Fritzsche bringt zwar eine Anzahl Stellen aus den Classikern bei, diese alle aber beweisen nur, dass ein einzelner Casus, nicht aber, dass ein Casus mit der Präposition durch das Relativum attrahirt wäre. So lange dieser Sprachgebrauch aber nicht erwiesen ist, bleibt nur die Möglichkeit der Auflösung mit dem Dativ.

den Unterschied beider Redensarten klar zu entwickeln. πιστεύειν ἐπί τινα oder ἐπί τινι heisst gar nicht sowol an Jemanden glauben, als vielmehr auf Jemanden glauben, oder genauer, Glauben haben auf Grund Jemandes. Wir haben gar keine eigentliche Inhaltsbestimmung des Glaubens, sondern vielmehr den objectiven Grund, auf welchem die gläubige Gesinnung ruht. Es bedarf indess kaum der Bemerkung, dass dies nicht viel mehr als eine formelle Verschiedenheit ist. Doch reihen sich diese Stellen jedenfalls am nächsten denen an, in welchen πιστεύειν im Praes. (der Gebrauch des Aor. kann hier noch nicht näher entwickelt werden), absolute gesetzt ist. Eben jener absolute Sprachgebrauch des πιστεύειν aber kann nur darin seine Erklärung finden, dass Paulus das Wort auch in einem prägnanteren Sinne verstand, in welchem er das Object gar nicht erst hinzuzufügen nöthig hatte. In der ersteren Reihe von Stellen, wo πιστεύειν ein Object zu sich nimmt, haben wir das Moment der vertrauensvollen Hingabe des Subjectes an ein Objectives, also das Heraustreten des Subjectes aus sich heraus um sich mit dem Objectiven zu vermitteln, die transeunte Thätigkeit des Ich, welches zur Erfüllung seines Begriffes eines Objectes bedarf. Dagegen ist in den Stellen letzterer Art, wo πιστεύειν im absoluten Sinne gebraucht ist, das Subject in seinem Fürsichsein dargestellt, in seinem immanenten Zustande des Gläubigseins, in welchem die Gegensätze des Objectiven und Subjectiven aufgehoben sind. Natürlich bedarf es kaum der Bemerkung, dass diese logisch verschiedene Betrachtungsweise keinen materiellen Unterschied in der Sache selbst begründen kann, und dass es daher in den meisten Stellen in der Willkür des Schreibenden lag, ob er von dem Glauben an Jemanden (als Thätigkeit) oder von dem Gläubigsein (als Zustand) reden wollte. War ja doch durch den früher erörterten Grundbegriff des πιστεύειν selbst auch da, wo der Glaube mehr als transeunte Thätigkeit erscheint, nicht ausschliessliche Activität, sondern eben in dem Momente der Hingabe auch eine Passivität zugleich wesentlich mitgegeben.

Haben wir bisher lediglich die verschiedenen Constructionen des Verbum πιστεύειν ins Auge gefasst, so treten wir jetzt der Hauptfrage einen Schritt näher, indem wir uns zum Substantivum πίστις wenden. Es fragt sich, ob wir werden den Nachweis liefern können, dass diese πίστις Christum ausdrücklich

zu ihrem Objecte habe. In der überwiegenden Mehrzahl von Stellen steht *πίστις* ohne alle nähere Bestimmung, in welcher man einen Objectscasus vermuthen könnte. Rauwenhoff leugnet aber auch allenthalben da, wo eine solche nähere Bestimmung sich findet, dass darunter eine wirkliche Objectsbestimmung gemeint sei.

Als solche nähere Bestimmungen zählt Rauwenhoff auf *πίστις Χριστοῦ, πίστις εἰς (πρὸς) Χριστὸν, πίστις ἐν Χριστῷ.* Von allen diesen Redensarten finden sich in den 4 Hauptbriefen lediglich *πίστις Χριστοῦ,* nämlich Röm. III, 22. 26. Gal. II, 16. 20. III, 22, und eben dieselbe Wendung kehrt auch Phil. III, 9. wieder. In den kleineren Briefen findet sich einmal *πίστις εἰς Χριστὸν* Kol. II, 5 und einmal *πίστις ἡ πρὸς τὸν θεὸν*, 1 Thess. I, 8. Desgleichen findet sich Kol. I, 4. Eph. I, 15 *πίστις ἐν Χριστῷ*, welches an beiden Stellen jedenfalls in einen Begriff zu verbinden ist*) — ein Sprachgebrauch, der zwar wol nicht Mc. I, 15, wohl aber in dem vollständigeren *ἡ πίστις ἡ ἐν Χριστῷ* 1 Tim. III, 13. 2 Tim. III, 15 seine Parallele findet. Dieses bedeutet aber wie Rauwenhoff p. 94 richtig entwickelt hat, allerdings nicht Glauben an Christus, sondern Glauben in der Gemeinschaft mit Christo (vgl. 1 Kor. II, 5: *ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων κτλ.*), gläubig sein auf Grund der Gemeinschaft mit Christo, so dass es ungefähr dem *πιστεύειν ἐπί τινι* entspricht.

Dagegen sind wir durchaus nicht im Stande, mit Rauwenhoff p. 88 ff. von der gewöhnlichen Auffassung der *πίστις Χριστοῦ* als Glaubens an Christum abzugehen. Allerdings ist es ganz richtig, wenn er die gewöhnliche Auffassung als Genitivus objecti von der Redensart *πιστεύειν τινὶ* ableitet. Aber wenn er nun weiter behauptet, dass für ein *πιστεύειν Ἰησοῦ Χριστῷ* kein Platz im paulinischen Systeme sei, so setzt er schon voraus, was er beweisen will. Freilich wollte man *πιστεύειν τινὶ* so eng fassen, wie es Rauwenhoff zu thun scheint, dass darunter blos das seinen Worten Glauben Schenken zu verstehen wäre, so müsste uns eine solche Darstellungsweise in Bezug auf Christum einigermassen Wunder nehmen. Aber wir haben schon oben dargethan,

*) In der gegentheiligen Auffassung von Gal. III, 26 sind wir mit Rauwenhoff einverstanden.

dass der Begriff des πιστεύειν τινὶ ein viel weiter greifender ist. πιστεύειν τινὶ bedeutet ganz allgemein Jemandem Vertrauen schenken, sein Vertrauen auf ihn setzen; und in dem πιστεύειν τῷ θεῷ fanden wir ausdrücklich nicht blos das Moment des Glaubens an die göttliche Verheissung selbst, sondern diese im allerengsten Zusammenhange mit der göttlichen Allmacht. Sonach wird πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ sehr wohl die vertrauensvolle Hingabe des Gemüthes an Christum, nicht allein als einen wahrhaftigen Propheten, sondern ganz umfassend, als unsern Herrn und Heiland bedeuten können.

Der zweite von Rauwenhoff für seine Ansicht vorgetragene Grund ist dieser, dass πίστις τινὸς wesentlich dasselbe bedeuten würde wie πίστις εἴς τινα, und man mit Recht fragen dürfe, warum Paulus sich nicht, wo er Jesum Christum als Object des Glaubens hinstelle, der andern Formel εἴς τινα bedient habe. Wir nehmen zunächst von diesem Beweisgrunde in so weit Notiz, als derselbe das Seinige beiträgt, den ersten Grund möglichst wieder aufzuheben. Denn wenn das Vorhandensein der letzteren Formel πίστις εἰς Χριστὸν bei Paulus einen Grund gegen die gewöhnliche Auslegung von πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ wegen der dann herauskommenden Identität beider Formeln abgeben muss — wie stimmt dann hiermit zusammen, dass Rauwenhoff schon aus dem Begriffe des πιστεύειν τινὶ a priori darzuthun versteht, die gewöhnliche Auslegung sei überhaupt unvereinbar mit der paulinischen Anschauung? Entweder beweist also das erste Argument zu viel, sofern es ja auch beweisen würde, dass πίστις εἰς Χριστὸν ebenfalls unpaulinisch wäre, was ganz gegen Rauwenhoff's Meinung ist; oder aber das zweite Argument beweist zu wenig, sofern nämlich Rauwenhoff um das erste zu halten, die oben behauptete wesentliche Identität von πίστις Χριστοῦ und πίστις εἰς Χριστὸν wieder aufgeben müsste. Jedenfalls hat er dieses Identitätsverhältniss sich nicht klar gemacht: denn während die πίστις Χριστοῦ den Glauben an Christi Wort bedeuten soll (im Falle man nämlich den Genitiv als Genitivus objecti fassen wollte), so wird p. 96 die πίστις εἰς Χριστὸν ganz richtig als Glaube an die Messianität Jesu erklärt. Wenn nun zu fürchten wäre, dass πίστις Χριστοῦ und πίστις εἰς Χριστὸν ihrer Bedeutung nach zusammenfielen, warum soll die Bedeutung „Glaube an die Messianität Jesu“ welche für πίστις εἰς Χριστὸν mit vollem Rechte

vindicirt wird, der „identischen“ Redensart *πίστις Χριστοῦ* nicht zukommen dürfen? Ich gestehe, mich an dieser Logik nicht orientiren zu können.

In der That ist es aber auch ganz unbedenklich, die wesentliche Identität von *πίστις Χριστοῦ* und *πίστις εἰς Χριστὸν* einfach anzuerkennen. Schon oben haben wir gesehen, dass beim Verbum *πιστεύειν* ein wirklich materieller Unterschied zwischen der Construction mit dem Dativ und der mit *εἰς* nicht zu machen sei. Dasselbe wird wol auch vom Substantivum zu gelten haben. Rauwenhoff ist selbst unbefangen genug, nicht auch zwischen *πίστις εἴς τινα* und *πίστις πρός τινα* einen materiellen Unterschied wittern zu wollen. Merkt er aber nicht, dass diese Inconsequenz die Schwäche seiner Argumentation auf gefährliche Weise ans Licht zieht? Entweder ist es unzulässig, in der Hauptsache Identität zwischen zwei Constructionen anzunehmen: dann darf auch *πίστις πρὸς Χριστὸν* nicht mit *πίστις εἰς Χριστὸν* identisch sein; oder es ist zulässig: dann steht auch nichts im Wege, *πίστις Χριστοῦ* für wesentlich identisch zu erklären mit *πίστις εἰς Χριστόν*. Die Mängel der Rauwenhoff'schen Beweisführung legen nur wiederum dafür Zeugniss ab, dass solche überkünstliche Versuche, allenthalben haarfeine Unterscheidungen vorzunehmen, ihre eigne Negation in sich selbst enthalten.

Wenn Rauwenhoff nun aber p. 89 fragt, warum Paulus bei vorausgesetzter Identität nicht lieber *πίστις εἰς Χριστὸν* geschrieben habe, so antworten wir, dass die Redeweise *πίστις Χριστοῦ* als die einfachere sich schon von selbst weit mehr empfiehlt, als das umständliche und schleppende *πίστις εἰς Χριστόν*. Daher ist sie denn auch in den Hauptbriefen des Apostels ausschliesslich gebraucht. Wenn sich daneben einmal im Kolasserbriefe *πίστις εἰς Χριστὸν*, und einmal im ersten Thessalonicherbriefe *πίστις ἡ πρὸς Χριστὸν* findet, so werden wir, zugestanden die Aechtheit beider Briefe (die mir wenigstens bezüglich 1 Thess. ganz unzweifelhaft, bezüglich Kol. doch immer noch überwiegend wahrscheinlich ist) hierdurch durchaus noch nicht berechtigt sein, sofort auf eine beabsichtigte Modification des Gedankens zu schliessen, welche über den einfachen grammatischen Unterschied (s. oben p. 107) hinausginge.

Rauwenhoff geht aber noch weiter. Er behauptet p. 89 f., aus Gal. II, 16 *ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δι-*

καιωθῶμεν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ folge mit Nothwendigkeit, dass Paulus selbst einen Unterschied zwischen πίστις εἰς Χριστὸν und πίστις Χριστοῦ ausdrücklich habe machen wollen. Nach dem Beweise dieser Behauptung wird man aber vergeblich fragen. Vielleicht soll er darin liegen, dass im Hauptsatze πιστεύειν εἰς Χριστὸν, im abhängigen Finalsatze πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ geschrieben ist. Doch könnte Jemand auf eben diese Erscheinung hin mit gleichem Rechte das gerade Entgegengesetzte als Rauwenhoff beweisen wollen. Für mich liegt in dieser Wiederholung einfach dieses, dass der Apostel gerade den Begriff der πίστις Χριστοῦ im Gegensatze zu den Werken besonders betonen wollte, wie sich dies aus der Vergleichung von V. 15 ergiebt. Der einzige Unterschied aber, der zwischen ἐπιστεύσαμεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν und πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ gemacht werden kann, ist der ganz selbstverständliche, dass die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ eben die Consequenz von dem ἐπιστεύσαμεν εἰς Χριστον Ἰησοῦν ist.

Ist nun durch alles Bisherige erwiesen, dass bei Paulus die Anschauung von Christus als dem Objecte unseres Glaubens sich findet, so werden wir allerdings bedeutend von Rauwenhoff's Auffassung der christlichen πίστις abweichen müssen. Wir haben die Streitfrage, ob der Glaube im Christenthume wesentlich Glaube an Gott oder Glaube an Christum sei, dahin zu entscheiden, dass bei Paulus beide Anschauungen sich finden.

Zunächst ist die πίστις allerdings ganz allgemein ein πιστεύειν τῷ θεῷ, ein Vertrauen auf Gott Setzen. Röm. IV, 3. Gal. III, 6, ein δόξαν διδόναι τῷ θεῷ, Röm. IV, 20 ein πληροφορηθῆναι ὅτι ὃ ἐπήγγελται δυνατός ἐστιν καὶ ποιῆσαι, Röm. IV, 21. Hiernach ist πίστις die vertrauensvolle Hingabe des Gemüthes an Gott.

Dies ist der Grundbegriff: die πίστις, welche bereits Abraham als Vorbild der Christen hatte. Bei Abraham ist sie zunächst speciell ein Vertrauen auf Gottes Verheissung, ein Vertrauen auf Gottes Wahrhaftigkeit*) und Allmacht.

Im Christenthume erscheint sie zunächst auch noch als ein Glauben, das Gott zu seinem Grunde hat, Röm. IV, 5: τῷ

*) Dies ist zwar nicht ausdrücklich ausgesprochen, liegt aber im ganzen Gedanken unmittelbar enthalten.

δὲ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ, λογίζεται κτλ. Die volle Form des Gedankens begegnet uns Röm. IV, 24 f. ἀλλὰ καὶ δι' ἡμᾶς (ἐγράφη τοῦτο), οἷς μέλλει λογίζεσθαι τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν, ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν. Als Inhalt des christlichen Glaubens erscheint also vor Allem die Auferweckung Jesu von den Todten. Dieselbe Anschauung begegnet uns Röm. X, 9: ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν, καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ. Mit dem Glauben, dass Gott Jesum von den Todten erweckt habe, hängt also unmittelbar die Anerkenntniss der Messianität Jesu zusammen (das ὁμολογεῖν κύριον Ἰησοῦν). Dies wird Röm. IV, 25 in seine einzelnen Bestandtheile zerlegt. Hiernach ist Gegenstand des Glaubens speciell die durch Christi Tod vermittelte Sündenvergebung und die durch seine Auferstehung vermittelte Rechtfertigung. Christi Tod vermittelt nämlich die καταλλαγή, die Versöhnung der bisher gottfeindlichen Menschheit mit Gott. Wir müssen an einer andern Stelle den Begriff dieser καταλλαγή ausführlich erörtern; hier nur soviel, dass sie gedacht wird als eine durch Christi Tod vermittelte Befreiung von dem Fluche des Gesetzes und Loskaufung von der Macht der Sünde über uns. Sofern nun dieser Tod Christi als durch göttliche Veranstaltung vermittelt erscheint, um eben die Menschen von der Sünde und dem Gesetzesfluche zu befreien, so ist der christliche Glaube nach dieser Seite hin wesentlich ein πιστεύειν ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ, Röm. IV, 5. Dagegen vermittelt die Auferstehung Christi unsere eigne Auferstehung und die ζωὴ αἰώνιος, vgl. 1 Kor. XV, besonders 13—17. 21 und 22. Röm. V, 12 ff. oder mit einem umfassenderen Ausdrucke, unsere ganze σωτηρία ist durch Christi Auferstehung bedingt, Röm. X, 9; daher ohne Christi Auferstehung unsere πίστις als κενή oder ματαία bezeichnet wird, 1 Kor. XV, 14. 17. Doch muss man sich hierbei wiederum sehr hüten, zwischen dem, was der Tod und was die Auferstehung Christi wirkt, allzu streng zu scheiden, wie weiter unten genauer gezeigt werden soll.

Wir müssen vielmehr Tod und Auferstehung Christi, oder noch besser das gesammte persönliche Wirken Christi als κύριος mit allen seinen Momenten in eine Einheit zusammenfassen. Als

Resultat dieser einheitlichen Wirksamkeit Christi erscheint die καταλλαγή und δικαίωσις, die ζωή und ἀνάστασις νεκρῶν, kurz mit einem Worte die gesammte σωτηρία. Sonach ist denn als das Object der christlichen πίστις überhaupt das in Christo erschienene Heil zu betrachten, und es ist völlig unberechtigt, irgend ein einzelnes Moment daraus auszuweisen, wie z. B. Rauwenhoff mit der Sündenvergebung thut. Rauwenhoff stützt sich darauf, dass die Sündenvergebung praemium fidei sei, und deshalb nicht als objectum fidei betrachtet werden könne. Allerdings ist die Sündenvergebung praemium fidei, aber eben dies ist ja auch das ganze durch Christus gegründete Heil überhaupt, und jeder einzelne Bestandtheil, z. B. die ἀνάστασις, die ζωή etc. insbesondere. Es ist überhaupt eine ganz unberechtigte Forderung, dass das praemium fidei von dem objectum fidei unterschieden sein müsse. Die vertrauensvolle Hingabe des Gemüthes an Gott musste zunächst ein bestimmtes Object haben, worauf sich dieses Vertrauen bezog, d. h. ein Gut (objectum rei), dessen Gewährung man sich von dem, in welchen man sein Vertrauen setzte (d. h. hier von Gott, als dem objectum personae) versprach. Dieses Vertrauen war nun seinem Inhalte nach die Zuversicht, dass Gott uns in Christo selig machen werde. Das Object des Vertrauens kann also materiell gar nicht verschieden sein von dem, was nach göttlichem Rathschlusse den Vertrauenden zu Theil werden soll. Gott will den Menschen in Christo das messianische Heil gewähren; aber er gewährt's nur unter der Bedingung, dass auch die feste Zuversicht bei den Menschen vorhanden sei, Gott wolle und könne uns dieses Heil gewähren. Ist nun diese Zuversicht wirklich vorhanden, so wird das, was bisher objectum fidei war, ganz natürlich von selbst nach göttlicher Ordnung zum praemium fidei. Materiell ist also das objectum fidei und das praemium fidei völlig identisch; aber dieselbe Sache ist unter einen verschiedenen Gesichtspunkt gestellt, einmal unter die Hoffnung, das anderemal unter die Erfüllung. Wir haben daher auch nicht nöthig, an dieser Stelle, wo wir vom objectum fidei reden, den Begriff des messianischen Heils genau zu fixiren, und wir werden uns diese Erörterung bis dahin aufsparen können, wo wir das praemium fidei sorgfältiger ins Auge fassen.

Nach dem allen erklärt sich aber, wie die πίστις bei Paulus

bald als ein Glaube an Gott, bald als ein Glaube an Christum gefasst werden konnte. Unter πιστεύειν τῷ θεῷ, Röm. IV, 3. Gal. III, 6, vgl. Röm. IV, 20. X, 9 oder πιστεύειν ἐπὶ τὸν θεὸν Röm. IV, 5. 24, vgl. 25 ist der allgemeine Begriff des Glaubens zu verstehen, sofern er sein Vorbild schon im Judenthume, und sein eigentliches Wesen in der unbedingten Hingabe des vertrauensvollen Gemüthes an Gott hat. Dagegen drücken die Redensarten πιστεύειν εἰς Χριστὸν, πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ oder πίστις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ (vgl. auch das Citat aus LXX. Jes. XXVIII, 16 (ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ) die besondere Form aus, in welcher der Glaube im Christenthume stattfindet, sofern hier die vertrauensvolle Hingabe an den Gott, welcher Christum für uns in den Tod gegeben und auferwecket hat, zugleich die vertrauensvolle Hingabe an den in sich schliesst, der uns von Gott zum persönlichen Träger des messianischen Heils gemacht ist, 1 Kor. I, 30.

Doch ist hiermit die Untersuchung über den Begriff der christlichen πίστις noch nicht geschlossen. Noch ist vor Allem die Frage zur Erledigung zu bringen, ob diese im Vorhergehenden näher bestimmte πίστις als ein bereits abgeschlossener, oder aber als ein noch dem Werden und dem Wachsthume unterliegender innerer Zustand zu denken sei.

Zunächst begegnet uns hier der aus den übrigen neutest. Schriften wohlbekannte Begriff des πιστεύσασθαι, namentlich das Participium οἱ πιστεύσαντες. Röm. X, 14. XIII, 11. 1 Kor. III, 5. XV, 2. 11. (Röm. IV, 17 f. und 2 Kor. IV, 13 können nicht mit Sicherheit hierher gerechnet werden). Gal. II, 16 wird dies vollständiger bezeichnet ἡμεῖς εἰς Χριστὸν ἐπιστεύσαμεν, wir sind an Christus gläubig geworden. Es wird also hierdurch der Act des Eintrittes ins Christenthum bezeichnet, durch welchen der Zustand des Gläubigseins begründet wird, die vertrauensvolle Annahme des in Christo dargebotenen Heils, welche auf Grund der evangelischen Verkündigung erfolgt.

Dagegen wird in den allermeisten Stellen dieser Zustand der Gläubiggewordenen selbst ins Auge gefasst. Derselbe wird als ein fortdauerndes πιστεύειν bezeichnet Röm. I, 16. III, 22. IV, 11. X, 4. 10. XIV, 2. XV, 13. 1 Kor. I, 21. XIV, 22. 2 Kor. IV, 13. Gal. III, 22; und zwar kommt dieser Zustand äusserlich aus der ἀκοή, Röm. X, 17. Gal. III, 2. Genauer wird dies beschrieben

1 Kor. II, 5, wo neben dem äussern λόγος (und der ἀκοή) vor Allem der Geisteswirksamkeit und der göttlichen Kraft Erwähnung geschieht. Es ist also die πίστις durch göttliche Kraft gewirkt, vgl. Röm. XII, 3: ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως. Seinem inneren Wesen nach aber ist dieser Zustand ein Gemüthszustand, Röm. X, 10 (καρδίᾳ πιστεύεται). Dieser Zustand wird ferner an den allermeisten Stellen gemeint, wo von dem Substantivum πίστις Gebrauch gemacht ist: πίστις ist nicht Act des Gläubigwerdens, sondern Zustand des Gläubigseins. Dieser Zustand ist nun aber durchaus nicht als ein abgeschlossener, in allen seinen Momenten einheitlicher zu denken. Vielmehr ist er bald als inneres Princip in uns, welches sich wirksam erweist, bald als ein noch unvollendeter, immer grösserer Vervollkommnung und Stärkung fähiger Zustand gefasst. Die classische Stelle hierfür ist Röm. I, 17: δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ (τῷ εὐαγγελίῳ) ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν. Die Gottesgerechtigkeit stammt aus Glauben und führt wieder zum Glauben. Alle Versuche, die früher (noch von Rückert in der 2. Ausgabe) gemacht worden sind, sich der Anerkennung zu entziehen, dass die πίστις wiederum aus der δικαιοσύνη hervorgehe, sind als veraltet anzusehen. Vielmehr ist die πίστις als inneres Princip in uns dasjenige, was die Gottesgerechtigkeit als principiellen Zustand in uns wirkt. Aber eben sofern diese Gottesgerechtigkeit zunächst nur ein principieller, kein absoluter Zustand ist, muss dieselbe innerlich mehr und mehr eine Wahrheit werden. Dies geschieht, wenn die πίστις als der rechtfertigende Gemüthszustand in uns von Tag zu Tag gefördert und gesteigert wird.

Für die Bezeichnung der πίστις als eines innern, die δικαιοσύνη wirkenden Principes in uns sind die Stellen zu vergleichen, in welchen πίστις im objectiven Sinne zu stehen scheint, Gal. I, 23. III, 2. 5. 23. Röm. I, 5. XVI, 26. Besonders gehören aber hierher die Abschnitte, Röm. III, 22 ff., vornehmlich V. 27 διὰ νόμου πίστεως. IV. V, 1. IX, 30. 32, vgl. Röm. XIV, 23. Gal. II, 16. III. —

Mehr als bereits eingetretener innerer Zustand erscheint dagegen die πίστις Röm. I, 8. 12. 1 Kor. II, 5. 2 Kor. V, 7. VIII, 7. Gal. II, 20, ebenso das adj. πιστὸς, 1 Kor. VII, 25. 2 Kor. VI, 15. Gal. III, 9.

Hierzu vgl. man noch folgende Stellen: 2 Kor. I, 24 wird

den Kor. die Anerkenntniss gezollt: τῇ γὰρ πίστει ἑστήκατε. Ebenso Röm. XI, 20. Dagegen ist dieses Stehen im Glauben doch kein solches, dass dadurch das Herausfallen aus dem Glauben unmöglich wäre, Röm. XI, 20 f. Daher erscheint denn 1 Kor. XVI, 13, die an eben jene Kor. gerichtete Mahnung im Glauben festzustehen: στήκετε ἐν τῇ πίστει. Vor allen andern Stellen aber ist bemerkenswerth 2 Kor. X, 16, wo Paulus die Hoffnung ausspricht, Ruhm zu erlangen αὐξανομένης τῆς πίστεως ὑμῶν, was jedenfalls auf das intensive Wachsthum des Glaubens zu beziehen ist. Ebenso scheint Röm. XV, 13: ὁ δὲ θεὸς τῆς ἐλπίδος πληρώσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης ἐν τῷ πιστεύειν das πιστεύειν selbst unter den Wunsch des πληρώσαι mitgestellt zu sein. Könnte dies bezüglich der grammatischen Verbindung allerdings angefochten werden, so doch schwerlich bezüglich des Sinnes der Worte, sofern ja die Freude und der Friede im Glauben wesentlich von der rechten christlichen Beschaffenheit des Glaubens selbst bedingt sind, folglich ein Erfülltwerden mit dieser Freude und diesem Frieden, was einer bisher in mancher Zwistigkeit lebenden Gemeinde angewünscht wird, unmöglich ist, ohne ein intensives Wachsthum ihres Glaubens, hier besonders sowol bezüglich ihrer christlichen Liebe als ihrer christlichen Erkenntniss. —

Ferner ist das εἶναι ἐν τῇ πίστει auch für die Christen nicht absolut gewiss, daher 2 Kor. XIII, 5 die Mahnung: ἑαυτοὺς πειράζετε, εἰ ἐστὲ ἐν τῇ πίστει. Die πίστις erscheint auch bei Verschiedenen in verschiedenem Grade, und in verschiedener Weise Röm. XII, 3 (Ermahnung zum σωφρονεῖν, ἕκαστος ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως), ferner V. 6: ἔχοντες δὲ χαρίσματα, κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα, εἴτε προφητείαν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως κτλ. Diese Stelle ist jedenfalls nach V. 3 zu erklären: κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως ist unvollständiger Nachsatz, und enthält die Anweisung, nach welchem Massstabe das προφητεύειν zu geschehen habe*). Dieser Mass-

*) Die Auslegung Fritzsche's, Tholuck's, Krehl's, Baumgarten—Crusius', dass wir hier unvollständige Paränesen vor uns haben, scheint mir noch immer nicht so unhaltbar, dass man, wie Rückert in der 2. Ausgabe thut, den Verfechtern der gegentheiligen Ansicht (Meyer, Reiche, de Wette) sich gefangen geben müsste. Der ganze Anstrich der Gedan-

stab aber ist der Glaube: die προφητεία hat also nach Massgabe der Beschaffenheit des Glaubens zu erfolgen. Es wird also hier eine gewisse Mannichfaltigkeit des Glaubens in dem Grade und der Weise, in welcher er hervortritt, vorausgesetzt *).

Nach dem allen können wir den christlichen Glauben als denjenigen inneren Zustand der vertrauensvollen Hingabe des Gemüthes an Gott und Christum (an die von Gott durch Christum gegründete Heilsanstalt) bezeichnen, welcher principiell mittelst des λόγος und der ἀκοή im Menschen (durch die göttliche Gnade) hergestellt wird, und als solcher die ideelle Rechtfertigung und die χάρισματα wirkt, actuell aber niemals abgeschlossen ist, sondern fort und fort sich kräftigt und steigert.

Die πίστις ist also erstens nicht Sache des Verstandes allein, sondern vor allen Dingen Sache des Gemüthes: „ein auf Erkenntniss gegründetes innerliches Thun" Usteri, paul. Lehrbegr. p. 99. Das Zweite aber ist dieses, dass die πίστις als ein neuer innerer Lebenszustand, als eine Hingabe des Gemüthes an Gott fort und fort der Entwickelung und innerlichen Stärkung und Förderung nicht allein fähig, sondern auch bedürftig ist.

Letzteres ist meines Wissens zuerst von Rauwenhoff gebührend beachtet worden, daher derjenige Theil seiner Schrift, welcher über die Beschaffenheit des christlichen Glaubens handelt, ganz besondere Anerkennung verdient (p. 108 ff). Das Erstere hingegen wurde schon von den Reformatoren gegenüber der katholischen Kirche (vgl. Bellarmin, III, p. 941 c. 944 d.)

---

kenentwickelung von V. 1 an, weist auf eine Paränese hin, wie Krehl sehr richtig hervorhebt, der Vorwurf der Willkürlichkeit ist also entschieden zurückzuweisen. Zudem wird das δὲ hinter ἔχοντες der gegentheiligen Ansicht, welche ἔχοντες vom Vorhergehenden grammatisch abhängig macht, jederzeit ungünstig bleiben. Doch kann es uns für unseren Zweck gleich gelten, wie man verbindet: unsere Auslegung von ἀναλογία τῆς πίστεως wird allgemein giltig bleiben.

*) Hier erscheint die πίστις als Princip sämmtlicher χαρίσματα, während sie 1 Kor. XII, 9 selbst unter die χαρίσματα gezählt, und vom πνεῦμα hergeleitet wird. An letzterer Stelle ist πίστις in einem engeren Sinne zu fassen: jene Stärke des religiösen Vertrauens auf Gott, welche zur Wunderkraft gesteigert ist, 1 Kor. XIII, 2.

in das gehörige Licht gestellt. Apol. 125: fides est non tantum notitia in intellectu, sed etiam fiducia in voluntate, vgl. Conf. Aug. p. 18. Apol. p. 64. 124 f. ganz vortrefflich aber uberior expos. p. 701. „Fides est divinum quoddam opus in nobis, quod nos immutat, ex Deo regenerat, veterem Adamum mortificat, et ex nobis plane alios homines (in corde, animo et omnibus viribus nostris) facit, et spiritum sanctum nobis confert. Et est fides illa quiddam vivum, efficax, potens: ita ut fieri non possit, quin semper bona operetur. Neque fides quaerit demum, an bona opera sint facienda, sed prius quam de ea re inquiratur, jam multa bona opera effecit, et semper in agendo est occupata.... Fides justificans est viva et solida fiducia in gratiam seu clementiam Dei, adeo certa, ut homo millies mortem oppetere, quam eam fiduciam sibi eripi pateretur. Et haec fiducia atque agnitio divinae gratiae et clementiae laetos, animosos, alacres efficit cum erga Deum tum erga omnes creaturas: quam laetitiam et alacritatem spiritus sanctus excitat per fidem. Inde homo sine omni coactione promtus et alacris redditur, ut omnibus benefaciat, omnibus inserviat, omnia toleret: idque in honorem et laudem Dei, pro ea gratia, qua Dominus eum est prosecutus."

Unter den Neueren vgl. Usteri, paul. Lehrbegriff p. 93 ff. Dähne, paul. Lehrbegriff p. 84 ff. David Schulz, die christliche Lehre vom Glauben p. 61 ff. Tittmann, de summis principiis Augustanae Confessionis (Programm von 1830). p. 21—32. Neander, Apostelgesch. II, 720 ff. Meyer, de Wette und besonders Rückert (2. Aufl.) zu Röm. I, 17. Rauwenhoff, p. 75 ff.

Im Wesen stimmt auch Baur bei; wenn er aber behauptet, der Glaube sei zunächst Fürwahrhalten des evangelischen Inhaltes, Glaube an Christus, zunächst an seinen Versöhnungstod, hieraus aber entstehe Vertrauen und die Gewissheit der Ueberzeugung (Paulus p. 535): so ist diese Scheidung weder bei Paulus irgendwie ausgesprochen, noch auch nur möglich. Blos ein inneres Wachsthum des Glaubens findet sich bei Paulus; aber dieses ist ein Wachsthum bereits im Zustande des gläubigen Vertrauens selbst. Sodann ist nicht abzusehen, wie das blosse Fürwahrhalten aus sich heraus eine Gemüthsbeschaffenheit wirken solle. Die ganze Scheidung in ein prius und posterius ist unzulässig. Allerdings muss anerkannt werden, dass die Potenzirung des blossen Fürwahrhaltens zum zuversichtlichen

Fürwahrhalten nur vermittelst des Vertrauens geschehen könne. Aber beide Elemente, das des Verstandes (das Fürwahrhalten) und das des Gemüthes (das Vertrauen) sind ursprünglich beisammen: und ohne das gleich anfangs vorhandene ethische Moment des Vertrauens würde der äusserlichen ἀκοὴ gar kein intellectuelles Fürwahrhalten entsprechen können. Ja dieses Fürwahrhalten selbst ist nicht einmal ein völlig adäquater Ausdruck für das in dem Glauben enthaltene Moment der Erkenntniss. Diese nämlich ist selbst wesentlich inneres Erfahren, wie wir es schon oben p. 96 f. bei Erörterung des Verhältnisses zwischen πίστις und γνῶσις nachgewiesen haben, vgl. auch Usteri paul. Lehrbegr. p. 99.

Noch einen Schritt weiter als Baur geht Köstlin (Theolog. Jahrb. 1850, p. 263 ff.) welcher den Philipperbrief dem Paulus aus dem Grunde aberkannt hat, weil dort die πίστις, wie er meint, abweichend von der paulinischen Lehre, als „fides formata“ „unio mystica“ oder als ein praktisches Sichhingeben an die Lebensgemeinschaft mit Christo gefasst sei. Wir sehen jetzt, dass eben dieses praktische Sichhingeben an die Lebens- und Todesgemeinschaft mit Christo ganz wesentlich in der paulinischen Anschauung enthalten ist.

Vierter Abschnitt.

Der Glaube und die Rechtfertigung.

A.

Allgemeine Uebersicht.

Der Glaube ein wahrhaft ethischer Lebenszustand: er enthält die wirkliche Rechtbeschaffenheit implicite.

Wenn wir oben bei Erörterung des Verhältnisses zwischen Gesetz und Rechtfertigung zu dem Ergebnisse gekommen sind, dass das Gesetz nicht gerecht machen könne, weil es äusserlich bleibt: so wird jetzt leicht erkannt werden können, inwiefern die *πίστις* im Unterschiede von den *ἔργοις νόμου* die Gerechtigkeit vermitteln könne. Die *πίστις* ist in einem höhern Sinne ethisches Princip als die *ἔργα* es jemals sein können. Die *ἔργα* begründen ein Contractsverhältniss zwischen Gott und den Menschen: es kann also noch nicht zur vollen, zur schlechthinnigen Hingabe des Ich an Gott kommen: das Verhältniss zu Gott bleibt noch im Gegensatze begriffen. Ganz entgegengesetzt verhält sich's mit der *πίστις*. Das Ziel der *πίστις* ist die Einheit mit Gott und Christo im Geiste, in welcher auch nur der Gedanke eine Unmöglichkeit ist, Gott gegenüber und im Unterschiede vor Gott etwas zu sein. Das eigentliche gerechtmachende Element der *πίστις* ist also gerade dieses, dass sie volle, unbedingte Hingabe an Gott ist. Der *πιστεύων* lebt nur in und durch Gott: wie Gott der einzige Inhalt seines Sinnens und Trachtens ist, so ist Gott auch der einzige Grund seiner Gerechtigkeit. Denn diese Gerechtigkeit ist eben lediglich erworben durch das schlechthinnige Vertrauen auf Gottes Gnade.

Es ist daher sehr richtig von Rauwenhoff p. 98 darauf aufmerksam gemacht worden, dass von einem Verdienste, welches der *πιστεύων* Gott gegenüber beanspruchen dürfe, schlechterdings nicht die Rede sein könne. In demselben Augenblicke nämlich, in welchem der angeblich Gläubige seinem Glauben

Verdienst beizumessen beginnt, ist dieses Glaubensprincip selbst im innersten Innern untergraben: denn das ist ja eben das Wesen der *πίστις*, dass sie allein auf Gott, und nicht auf eigenes Verdienst ihr Vertrauen setzt. Glaube an Gott und Vertrauen auf eigenes Verdienst schliessen einander somit schlechthin aus. Eben hierin aber liegt die ethische Bedeutung des Glaubens. Fassen wir die Begriffe recht scharf, so finden wir, dass der Glaube als wahrhaft ethisches Lebensprincip dem Werkeprincip als sündigem Principe schlechthin gegenüberstehe. Ist es wahr, was wir oben als paulinische Ansicht aufgewiesen haben, dass eben jene Gegensätzlichkeit der Gesetzeswerke die Unmöglichkeit ihrer rechtfertigenden Kraft erweisen, so ist hiermit principiell schon der Glaube der Sünde gegenüber in seine rechte Stellung gerückt. Wir werden weiter unten den specielleren Nachweis liefern, dass Paulus zwar den Ursprung der Sünde nirgends dialektisch erörtert, aber doch völlig richtig gefühlt hat, wo er einzig und allein zu suchen sei. Der Ursprung der Sünde liegt nach den Consequenzen seiner Lehre nicht in der Sinnlichkeit als letztem Grunde, sondern in der Selbstsucht des Menschen, die im Gegensatze zu Gott etwas sein will. Diese Selbstsucht ist verwerflich, weil sie die Absolutheit Gottes durch ihr kleinliches Beginnen in Schranken einzuschliessen vermeint: sie ist verwerflich, weil sie dem religiösen Grundsatze entgegenläuft, dass Gott Alles in allem sei. Man könnte sie als die Sucht des Individuums bezeichnen, den absoluten Gott durch das Ich zu beschränken, d. h. eigentlich, statt Gott vielmehr das Ich selbst als Absolutes einzusetzen, sei es dass dieses Ich im strengen Sinne als Individuum sich weiss, sei es dass es irgendwie zu einem Collectivbewusstsein sich erweitert. Das wahrhaft ethische Princip muss also umgekehrt darin bestehen, dass die Absolutheit Gottes vom Individuum praktisch und theoretisch anerkannt werde: das Aufgeben des eignen Willens an den göttlichen Willen ist daher die Quelle, aus welcher einzig und allein die Rechtfertigung entspringen kann. Sofern nun der Glaube eben darin sein Wesen hat, dass das Individuum nichts für sich sein will, sondern sich im rückhaltlosen Vertrauen an Gott hingiebt, so ergiebt sich auch, dass er nothwendig als ein ethischer Lebenszustand und insofern als Princip der Rechtfertigung bezeichnet werden musste.

Denn obwol der Gläubige selbst sein Glauben selbst durchaus

nicht als verdienstlich ansehen darf, so ist es vom göttlichen Standpunkte aus allerdings nicht gleichgiltig, ob der Mensch Glauben habe oder nicht. Denn nur dem Glauben ist ja die Rechtfertigung verheissen: der Glaube ist sonach nothwendige Bedingung derselben. Aber der Grund der Gerechtigkeit ist einzig und allein die göttliche Gnade, welche es also geordnet hat, dass der Gläubige der Verheissung theilhaftig wird. Das Mittel ferner, dessen sich die Gnade bedient, um den Menschen zum Glauben und durch den Glauben zum Heile zu führen, ist die Sendung Christi, vor allen sein Tod und seine Auferstehung. Denn nur durch die Gemeinschaft mit Christo wird die Ertödtung des alten Sündenprincipes und die Einpflanzung eines neuen, göttlichen Lebenselementes ermöglicht, durch welches die volle Hingabe des Gemüthes an Gott erfolgen kann. Dieses Princip des neuen (ewigen) Lebens ist der heilige Geist, welcher uns in die allerengste Gemeinschaft mit Gott und mit Christo versetzt, und eben dadurch allen und jeden Gegensatz aufhebt, den der menschliche Wille dem göttlichen gegenüber zu behaupten sich versucht fühlen könnte. Alles dies können wir hier noch nicht einzeln näher ausführen; der specielle Nachweis wird aber weiter unten nachfolgen.

Ferner ergiebt sich, dass diese gesammte göttliche Anordnung, welche sich in dem Satze von der Rechtfertigung aus dem Glauben zusammenfasst, durchaus keine willkürliche ist. Durchaus verkehrt ist, mit Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche p. 86 ff. zu meinen, dass die Verheissung der Gerechtigkeit nach paulinischer Lehre an eine beliebige andre Bedingung hätte geknüpft werden können. Vielmehr eben insofern im Glauben die schlechthinnige Hingabe des Gemüthes an Gott wenigstens im Principe enthalten ist, so muss auch wirklich aus ihm die Rechtfertigung kommen. Denn in seiner schlechthinnigen Hingabe an Gott ist eben jene ethische Forderung von dem Menschen erfüllt, dass er allein den göttlichen Willen in seinem Geiste herrschen lasse.

Nur ist diese schlechthinnige Hingabe allerdings im Momente des Gläubigwerdens noch nicht zur völligen Actualität gelangt: wol aber ist der Zustand, in welchem der Mensch den göttlichen Anforderungen an ihn entspricht, also Gott wohlgefällig ist, dem Principe nach und implicite bereits im Glauben enthalten. Obwol nämlich der Mensch im Augenblicke des Gläu-

biggewordenseins noch vielfach mit Sünde behaftet ist, so ist doch seine principielle Stellung zur Sünde eine andre geworden. Jenes unbedingte Vertrauen, mit dem sich der Mensch der göttlichen Verheissung ergiebt, ist eben als unbedingte Hingabe an Gott (wenn auch sogar zunächst nur an den unvollkommen erkannten Gott) principiell bereits die Negation der Sünde. Ein wirklicher ethischer Lebenszustand ist also allerdings bereits implicite in diesem Glauben gegeben. In der göttlichen Anschauung sind Zukunft und Gegenwart zusammengefasst: indem Gott den Menschen für gerecht erklärt und darin selbst nicht blos als gnädig, sondern auch als gerecht erscheint, fasst er nicht blos den actuell gegenwärtigen Zustand desselben ins Bewusstsein, sondern zugleich den principiell gegenwärtigen, d. h. die Zukunft schon in sich schliessenden Zustand. Aber eben hieraus wird auch klar, dass die Gerechterklärung durch Gott, sofern sie sofort in Folge des Glaubens den Menschen verkündigt wird, nur bedingungsweise zu fassen ist. Der Mensch kann ja wie wir gesehen haben, wieder aus dem principiellen Zustande herausfallen, in welchem er steht; und sodann ist ja dieser principielle Zustand selbst nur dann von wirklichem Werthe, wenn das Princip nun auch actuell sich immer mehr und mehr Geltung verschafft. Insofern erscheint also die δικαίωσις vor Gott nur als eine vorläufige, principielle, welche die Gewissheit der dereinstigen nur dann in sich schliesst, wenn der Mensch im Glauben zur Vollendung gelangt.

Wir haben nun den speciellen Nachweis zu liefern, inwiefern denn der Glaube thatsächlich Gerechtigkeit wirke, oder inwiefern das neue geistige Leben in der Gemeinschaft mit Gott und Christo im Gegensatze zu dem alten sündigen Leben, nur der sich explicirende Inhalt des Glaubens sei. Diese specielle Erörterung wird uns zugleich die Frage zu beantworten haben, ob denn dieses Glaubensprincip uns auch wirklich die Bürgschaft der dereinstigen, vollen Gottwohlgefälligkeit zu leisten vermöge.

B.

Specieller Nachweis, dass der Glaube auch innerlich die Gerechtigkeit wirke.

Erstes Capitel.

Die σωτηρία und die πίστις. Das messianische Heil negativ durch die Todesgemeinschaft mit Christo gewirkt. Die καταλλαγή in ihrer objectiven und subjectiven Bedingtheit.

Was ist das thatsächliche Ergebniss des Glaubens? Wenn unsere vorhergehenden Behauptungen auf Wahrheit beruhen sollen, so müssen wir jetzt zu zeigen im Stande sein, inwiefern denn der Glaube wirklich die Gerechtigkeit wirke. Zu dem Ende müssen wir zunächst noch auf einen andern Begriff eingehen, auf die σωτηρία. Wir hatten oben die σωτηρία als den Inhalt des christlichen Glaubens überhaupt hingestellt; wir haben jetzt nachzuweisen, dass diese σωτηρία auch die Frucht des Glaubens sei. Wir müssen hierbei nochmals darauf aufmerksam machen, dass die wirkliche Erlangung des Heils unter Bedingung des Glaubens verheissen ist. Das Heil wird uns nicht gegeben, es sei denn auf das zuversichtliche Vertrauen hin, dass Gott uns dieses Heil in Christo geben wolle. Wir erklären es daher nochmals für irrig, zwischen dem materiellen Inhalte und der materiellen Frucht des Glaubens scheiden zu wollen.

Daher heisst es denn Röm. I, 16. vom εὐαγγέλιον (der Predigt von Christo): δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστιν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι. Röm. X, 9. 10: ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν, καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ· καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν. 1 Kor. I, 21: εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεύοντας. An allen diesen Stellen wird die σωτηρία als das Ziel der πίστις hingestellt; und demgemäss heissen die Christusgläubigen ohne Weiteres οἱ σωζόμενοι, 1 Kor. I, 18. 2 Kor. II, 15. (vgl. Apok. XXI, 24 rec.) und σώζεσθαι heisst überhaupt zum Glauben an Christum

geführt werden, Röm. IX, 27. X, 1. XI, 14. 26. 1 Kor. VII, 16. IX, 22. X, 33. (XV, 2.).*)

Wollen wir nun das Wesen dieses messianischen Heils näher erörtern, so müssen wir zunächst das Verhältniss zwischen σωτηρία und δικαιοσύνη genauer festzustellen suchen. Schon aus der Stelle Röm. X, 9. 10 erhellt, dass beide Begriffe eine Seite haben, wo sie in der Hauptsache zusammenfallen. Aus denselben Stellen aber ergiebt sich ferner, dass wir kein Recht haben, σωτηρία von dem Acte des Gerettetwerdens zu verstehen, sondern dass wir um des Parallelismus mit δικαιοσύνη willen σωτηρία als den Zustand des Gerettetseins erklären müssen. Der Unterschied beider Begriffe aber liegt darin, dass während unter δικαιοσύνη der Zustand der sittlichen Rechtbeschaffenheit verstanden wird, sofern derselbe wohlgefällig ist vor Gott, durch die σωτηρία vielmehr der neue Zustand des Menschen gar nicht näher in seiner wirklichen Beschaffenheit bestimmt wird, sondern nur in seinem Verhältnisse zur göttlichen ὀργὴ (Röm. V, 9.), als ein Gerettetsein von der ὀργή, im Gegensatze zu dem frühern Zustand, in welchem der Mensch der ὀργὴ verfallen war. σωτηρία und δικαιοσύνη bezeichnen also eigentlich denselben Zustand; aber sie betrachten ihn von zwei verschiedenen Seiten.

Endlich ist noch darauf aufmerksam zu machen, dass der Ausdruck σωτηρία besser durch das deutsche Wort Heil, als durch das Wort Rettung wiederzugeben ist. σωτηρία umfasst nämlich alle Momente zusammen, durch welche der Zustand des wirklichen Gerettetseins in uns hergestellt wird; und obwol ursprünglich die negative Seite des Befreitwerdens von der ὀργὴ in den Vordergrund tritt, so ist doch das vollständige Errettetsein zugleich εἰρήνη, καταλλαγὴ und weiterhin die wirkliche Beseitigung der ὀργὴ Gottes durch das entgegengesetzte positive Verhältniss zwischen Gott und uns, nämlich die Einheit im Geiste. Alle diese Momente sind in dem Ausdrucke messianisches Heil zusammengefasst. Der allgemeine gleichsam grundlegende

*) Verwandt hiermit ist Röm. VIII, 24, wo die Vermittelung der σωτηρία durch die ἐλπὶς geschieht, sofern diese ἐλπὶς als ein Moment im Glauben selbst enthalten ist. Von einigen anderen Stellen wird weiter unten die Rede sein.

Ausspruch für den innern Zustand der des messianischen Heils Theilhaftigen findet sich 2 Kor. V, 17: *ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ, γέγονεν καινά.*

Eben hierdurch aber legt sich von selbst eine mehr negative und eine mehr positive Seite auseinander: die Beseitigung des alten, und die innerliche Vermittelung eines neuen Zustandes. Wir wollen beide Seiten so weit möglich jetzt gesondert betrachten; doch müssen wir auf das so weit möglich einiges Gewicht legen, da beide Seiten in einander übergreifen.

Wir beginnen mit der negativen Seite.

Was sind die *ἀρχαῖα* 2 Kor. V, 17? Es ist der *παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος* Röm. VI, 6 oder die *παλαιὰ ζύμη*, 1 Kor. V, 7. 8, welche als eine *ζύμη κακίας καὶ πονηρίας* charakterisirt wird (1 Kor. V, 8.). Es ist also überhaupt der Zustand der Sündigkeit, in welcher sich vor Christo die ganze Menschheit befand, Röm. III, 9 ff. V, 12 ff. u. ö.

Die Gläubigen sind nun in Christo von diesem Zustande der Sündigkeit losgekommen. Christus ist der Sünde gestorben: *ἀπέθανε τῇ ἁμαρτίᾳ*, Röm. VI, 10, d. h. er hat durch seinen Tod ihre Macht aufgehoben, hat ihre Herrschaft im Fleische vernichtet: *κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκὶ*, Röm. VIII, 3. Christi Tod aber ist ein Tod *ὑπὲρ ἡμῶν*, Röm. V, 6. 8. 1 Kor. V, 7. 2 Kor. V, 15. Gal. II, 20. Wir haben nämlich durch Christi Tod die Vergebung unserer Sünden erlangt, 2 Kor. V, 19. Ja wir sind durch ihn principiell losgekommen von der Macht der Sünde, Röm. III, 24. VI, 14. 18. 22. VIII, 2. 1 Kor. XV, 57. VI, 20. VII, 23. Gal. III, 13.

Vermöge der Sünde aber waren wir *ἐχθροὶ τῷ θεῷ*, Röm. V, 10. VIII, 7. Denn wie es an letzterer Stelle heisst, *τὸ φρόνημα τῆς σάρκος ἔχθρα εἰς θεόν.* Ist also durch Christi Tod die Sünde in uns aufgehoben, so sind wir mit Gott wieder versöhnt. Die Versöhnung ist mithin durch Christi Tod vermittelt, Röm. V, 10: *εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῷ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα κτλ.* vgl. V. 11: *δι' οὗ* (*Χριστοῦ*) *νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν.* 2 Kor. V, 18. 19: *τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ καὶ δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς, ὡς ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν καὶ θέμενος*

ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς. Die Grundansicht der ganzen καταλλαγὴ ist also diese, dass sie eine Versöhnung sei des Menschen mit Gott; der Mensch ist der Feind, die Ursache der Feindschaft die Sünde; die Veränderung, die also nöthig ist, um die καταλλαγὴ herzustellen, geht zunächst auf Seiten des Menschen vor. Indessen wird es schwer halten, die andre Anschauung völlig auszuschliessen, nach welcher die καταλλαγὴ zugleich eine Versöhnung Gottes mit dem Menschen sei. Denn das Verhältniss Gottes zum sündigen Menschen ist anders zu denken als sein Verhältniss zum sündlosen. Der erstere unterfällt der göttlichen ὀργὴ, das Gerechtwerden in Christi Blute verbürgt also jedenfalls das dereinstige Loskommen von der ὀργὴ, Röm. V, 9. Ist nun das neue Verhältniss zwischen Gott und den Menschen ein Verhältniss der aufgehobenen Feindschaft, so muss jedenfalls in soweit als die Feindschaft aufgehoben ist, auch die ὀργὴ von Seiten Gottes aufgehoben sein. Dazu lehrt schon ein oberflächlicher Blick auf die oben ausgezogene Stelle 2 Kor. V, 18. 19, dass diese καταλλαγὴ wenigstens zugleich als eine Versöhnung Gottes mit dem Menschen von Paulus gedacht wurde. Denn sollte auch das zweimalige καταλλάσσων ἑαυτῷ für sich noch nicht entscheidend sein, so ist doch aus der Motivirung desselben durch μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς κτλ. deutlich ersichtlich, in welchem Sinne es Paulus verstanden wissen wolle. Die Versöhnung erfolgt dadurch, dass Gott vor seinem richterlichen Urtheil die Sünden der Menschen nicht auf die Rechnung setzt: d. h. statt als zorniger Gott den Menschen gegenüberzutreten, tritt er als versöhnter uns entgegen. Die Versöhnung ist sonach allerdings reciprok, wie Dähne, paul. Lehrbegriff p. 151 f. völlig richtig nachweist. Eben hierauf kommt aber doch auch im Wesentlichen Usteri's Darstellung hinaus, paul. Lehrbgr. p. 105 ff.*)

Das Resultat der καταλλαγὴ ist die εἰρήνη πρὸς τὸν θεόν, Röm. V, 1, als directer Gegensatz gegen die ἔχθρα. Demgemäss erscheint das durch Christum vermittelte Heil als ὁδὸς εἰρήνης, Röm. III, 17, vgl. Röm. X, 15 rec. (εὐαγγελίζεσθαι εἰρήνην.) Röm. XIV, 17. 19. u. ö.

Ist aber die Befreiung von der Sünde, und die Versöhnung

*) Vgl. auch Neander, Apostelgesch. II. p. 708 ff.

mit Gott objectiv durch Christi Tod vermittelt, so ist die subjective Vermittelung der Glaube. Durch den Glauben treten wir nämlich in die Gemeinschaft mit Christi Tod.

Röm. VI, 2 ff. Der Tod Christi hatte den Zweck, uns von den Sünden zu reinigen: geben wir uns nun an ihn im Glauben hin, so sind wir dadurch eben dessen theilhaftig geworden, was Christus für uns durch seinen Tod gewirkt hat, der Befreiung von der Sünde. Wir sind also geistig in die Gemeinschaft seines Todes getreten, *σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ*, V. 5 (wo Rauwenhoff p. 109 nicht hätte die längst antiquirte buchstäbliche Calvinische Auslegung von *σύμφυτοι* erneuern sollen). Denn wie Christus leiblich der Sünde gestorben ist (*τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν* V. 10), nämlich um sie zu vernichten, so sind auch wir der Sünde (geistig) gestorben, *ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ* V. 2, sofern nämlich durch den Glauben an Christi Tod das sündige Princip wesentlich in uns abgethan ist. Wir sind mit Christo gestorben *ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ* V. 8, aber eben dadurch sind wir losgekommen von der Macht der Sünde: *ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*, V. 7. Die Bedeutung unseres Todes besteht mit andern Worten darin, dass unser alter Mensch mit Christo gekreuzigt ist, damit die Herrschaft der Sünde aufgehoben werde — *ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας**) *τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ*, V. 6. Sofern nun die Taufe der durch den Eintritt des Glaubens bedingte Act der Aufnahme in die Gemeinschaft Christi ist, so bot die eigene Be-

---

*) Der Streit der Ausleger über das *καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας* ist durch Meyer seinem Ende zugeführt worden. *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* ist der dem Principe der Sünde angehörige Leib, der von der Sünde beherrschte Körper. Wir sind principiell der Sünde gekreuzigt worden: mithin ist unsere Aufgabe diese, den principiell der Sünde angehörigen Leib zu vernichten. Nicht aber der Leib als physischer Organismus an sich soll vernichtet werden, sondern insofern betrifft ihn dieses Gebot, als er *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* ist. Wird die *σάρξ* mit ihren Lüsten und Begierden gekreuzigt, Gal. V, 24, wird statt des Princips der *σάρξ* das Princip des *πνεῦμα* uns eingepflanzt, so ist damit eigentlich auch physisch ein ganz neuer Organismus hergestellt. Die Functionen des Körpers sind neue, seine Lebensthätigkeiten ganz verschiedene von den früheren, selbst die äussere Gestalt und Erscheinung ist umgestaltet und verklärt. So ist das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* auch physisch dadurch wirklich vernichtet.

schaffenheit desselben Gelegenheit dar, das Theilhaftigwerden der Gemeinschaft Christi zu symbolisiren. Die Taufe war zunächst als Taufe *εἰς Χριστὸν*, d. h. in Beziehung auf Christus, eine Taufe *εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ* V. 3, d. i. in Bezug auf seinen Tod*). Die Taufe war ja aber ein völliges Untertauchen ins Wasser, und als solches ein passendes Symbol des Begräbnisses: daher ist das Getauftwerden auf Christum weiter ein durch die Taufe auf Christi Tod mit ihm Begrabenwerden: *συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον***).

Diese Todesgemeinschaft mit Christo tritt uns nun zunächst als eine bildliche entgegen: dem leiblichen Tode Christi entspricht unser geistiges Absterben der Sünde. Dieselbe Anschauung begegnet uns Röm. VII, 4 ff. wenn es hier (V. 4) heisst: *ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*, oder (V. 6) *κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου ἀποθανόντες* — so ist dieses dem Gesetze Absterben wesentlich ein der Sünde Absterben, wie aus V. 5 erhellt: *ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκὶ, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνεργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ.* Dieses geistige Absterben der Sünde ist vermittelt *διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*, d. h. ganz entschieden mit Meyer, Rückert, Fritzsche, Krehl, de Wette u. A. *διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ θανατωθέντος*, und zwar eben insofern als wir im Glauben in Gemeinschaft treten mit Christi Tod.

Hierzu nehme man noch 2 Kor. V, 15: *κρίναντες τοῦτο, ὅτι εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν· ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον*, wo dieses Sterben der *πάντες* entweder ein geistiges mit ihm, oder ein ideelles

---

*) Ich bedaure, aus sprachlichen Gründen der tiefsinnigen Rückert'schen Auslegung in seinen Tod hinein nicht beistimmen zu können. Doch ist wegen des folgenden *συνετάφημεν — εἰς τὸν θάνατον* sehr wohl möglich, dass die zunächst einfachen Worte *ἐβαπτίσθημεν εἰς τὸν θάνατον* gerade den Anlass gegeben haben zu dem vertieften Gedanken V. 4.

**) Gegen Meyer wird man jedenfalls bei der früheren Verbindung des *εἰς τὸν θάνατον* mit *βαπτίσματος* trotz des fehlenden Artikels verharren müssen, wegen des Fortschrittes der Argumentation aus V. 3. *βαπτίζειν εἰς Χριστὸν*. Da hier das Substantivum nur die Construction seines Verbi wiederholt, so ist die Weglassung des Artikels eher erklärlich, als sie sonst allerdings sein würde, vgl. Gal. I, 13. Phil. I, 26. Kol. I, 24. II, 14. Eph. II, 15. III, 13. u. a. m. (vgl. Fritzsche zu Röm. VI, 4. (I, 365.).

in ihm bedeuten kann, jedenfalls aber der Sinn aufrecht erhalten werden muss, dass das *ἀπέθανον* ein zunächst geistiges von der Herrschaft der Sünde Losgekommensein bedeutet*). Ferner Gal. VI, 14: *ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ*, wo jedenfalls ein geistiges, principielles Losgekommensein von der Welt in den Vordergrund tritt. Ebenso ist's Röm. XIV, 7. 8: *οὐδεὶς γὰρ ἡμῶν ἑαυτῷ ζῇ, καὶ οὐδεὶς ἑαυτῷ ἀποθνήσκει· ἐάν τε γὰρ ζῶμεν, τῷ κυρίῳ ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν. ἐάν τε οὖν ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τοῦ κυρίου ἐσμέν.* Das *τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκειν* bedeutet hier ein Sterben, um zur Gemeinschaft mit Christo zu gelangen. Wir werden uns hier der physischen Erklärung des *ἀποθνήσκειν* schwerlich entziehen können; allein jedenfalls liegt dem ganzen Gedanken die Anschauung zu Grunde, dass unser Sterben ein Sterben zu Gunsten des Herrn, d. h. also ein Absterben für jedes andere Princip sein solle; dieses Absterben ist aber zugleich geistig, wenn es auch zunächst durch den physischen Tod vermittelt gedacht wird. Endlich Gal. II, 19. 20: *ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα θεῷ ζήσω· Χριστῷ συνεσταύρωμαι κτλ.* Hier ist ebenfalls ein geistiges Gekreuzigtsein mit Christo im Sinne von Röm. VI, 6 gemeint, und das *ἀποθνήσκειν νόμῳ* wird nicht anders als Röm. VII, 4 aufzufassen sein.

Doch würde man die paulinische Lehre einseitig auffassen, wenn man diese Todesgemeinschaft mit Christo blos als eine geistige betrachten wollte. Denn da der Sitz der Sünde in der *σάρξ* ist, so muss nothwendig die Aufhebung der Sünde als Princip auch mit einer physischen Veränderung verbunden sein. An die christgewordene Menschheit ergeht das Gebot Röm. VI, 12: *μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ*, die Macht der Sünde soll im Körper nicht mehr herrschen; und V. 6 wird als die Absicht des Gekreuzigtseins des alten Menschen angegeben: *ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας.* D. h. wie wir oben p. 129 Anm. nachgewiesen haben, nicht der Leib an sich, sondern der Leib

*) Den Begriff des *ἀπέθανον* haben Rückert und Meyer gut entwickelt, auf deren Erörterungen zu der betreffenden Stelle wir der Kürze halber verweisen.

9*

als Sündenleib soll vernichtet werden; dies aber ist nichts rein Geistiges, sondern zugleich eine gewaltige physische Veränderung. Ferner vgl. man Gal. V, 24: *οἱ δὲ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις.* Hier ist sicher zugleich mit dem geistigen ein physisches Moment gesetzt. Denn das Unterdrücken des Einflusses der natürlichen physischen Lust erfolgt eben zugleich mit auf physischem Wege: es wird eine oft sehr gewaltsame physische Veränderung durch die beginnende Herrschaft des Geistes herbeigeführt. Eine schmerzhafte Umgestaltung des ganzen physischen Organismus tritt ein: es muss erst gleichsam zum Brechen unserer Gebeine kommen: unter den Qualen und Todesnöthen des alten Menschen wird der neue Mensch auch physisch herausgeboren. Jenes Goethe'sche

Wenn der alte Mensch zerstäubt,
Wird der neue wach

muss ebensowol im physischen als im geistigen Sinne verstanden werden. Wenn das Geistige in uns erstarkt, wenn die *σάρξ* zum ersten Male durch eine ihr bis dahin unbekannte Kraft sich am Vollziehen der sinnlichen Lust gehindert sieht, dann bäumt und sträubt sie sich schmerzhaft und angstvoll wider die fremde Gewalt. Aber all' ihr Sträuben hilft ihr nichts, vergeblich erzittern die Gebeine, in denen sie ihren letzten Kampf um die Herrschaft kämpft. Wie von einem electrischen Strome berührt, ist der gewohnte Lauf der Lebensgeister gehemmt, ihre gewöhnliche Function unterbrochen; und je ungehemmter früher die physische Lust gewesen war, desto gewaltiger ist jetzt die Qual, wenn das neue Princip sich Bahn bricht. Dies sind die physischen Todesnöthe der sinnlichen Lust, dies ist die *σταύρωσις τῆς σαρκός* *).

Wir werden daher schon hiernach in die Todesgemeinschaft mit Christo auch ein physisches Moment mit aufnehmen müssen. Dasselbe tritt aber nach einer etwas anderen Seite hin noch deutlicher heraus. Röm. VIII, 17: *κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγ-*

*) So erklärt sich Kol. III, 5. Die Ertödtung der *πορνεία κτλ.* ist eben ganz wesentlich ein *νεκρῶσαι τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*, unserer physischen Körperglieder. Sofern der physische Trieb in den Gliedern durch geistige Kraft, aber eben auf dem Wege physischer Vermittelung zurückgedrängt wird, so wird damit auch die sinnliche Lust unseres Herzens getödtet. Beides ist unzertrennlich: aber die *πορνεία, ἀκαθαρσία κτλ.* sind damit noch nicht selbst die *μέλη*.

κληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ συμπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν. Hier wird die δόξα σὺν Χριστῷ geradezu davon abhängig gemacht, dass wir mit Christo leiden, d. h. die Leidensgemeinschaft mit Christo auch physisch an uns darstellen. Dasselbe findet statt 2 Kor. I, 5: περισσεύει τὰ παθήματα Χριστοῦ εἰς ἡμᾶς oder V. 7 (vgl. V. 8) κοινωνοί ἐστε τῶν παθημάτων, ferner 2 Kor. IV, 10: πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ. Endlich 2 Kor. XIII, 4 ist mit dem von Christo prädicirten ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας in ganz enge Beziehung gesetzt ἡμεῖς ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ.

Doch ist hiermit zugleich auch ein anderes Moment gesetzt. Die Bedeutung des Todes Christi ist nicht blos diese negative, dass wir durch die Gemeinschaft desselben loskommen von der Sünde, sondern nun auch zugleich positiv diese, dass die Gemeinschaft des Lebens Christi erst durch sie bedingt ist. Ohne Leiden- und Todesgemeinschaft mit Christo keine Lebensgemeinschaft mit ihm. So erscheint 2 Kor. I, 5. 7. 8. die παράκλησις in Christo durch die κοινωνία τῶν παθημάτων bedingt; Röm. VIII, 17 ist, wie wir sahen, die δόξα σὺν Χριστῷ davon abhängig gemacht; 2 Kor. IV, 10 ff. wird geradezu der Nachbildung des Leidens Christi in uns (dem τὴν νέκρωσιν τοῦ Χριστοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέρειν) der Zweck unterlegt, dass sich das Leben Christi in unserem sterblichen Leibe wirksam erweisen solle: ἀεὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ ζῶντες εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ Ἰησοῦν, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν (V. 11). Hiermit hängen Stellen wie 2 Kor. XII, 9 zusammen, wo die Bedeutsamkeit des äusseren Leidens überhaupt (nicht ausdrücklich des Leidens σὺν Χριστῷ) darein gesetzt wird, dass es der göttlichen Kraft Gelegenheit giebt, sich in uns wirksam zu erweisen. Daher ist denn Leiden und Sterben Christi aufs engste mit seiner Auferstehung verbunden, und eben damit sind auch die negative und positive Seite der σωτηρία in uns, das Abgethansein des alten und das Eingetretensein eines neuen Lebenszustandes in uns, als wechselsweise sich bedingende Begriffe hingestellt. In allen übrigen Stellen daher, wo von der Todesgemeinschaft mit Christo die Rede ist, ist die Lebensgemeinschaft mit ihr in Verbindung gesetzt: ja diese Verbindung ist so eng, dass sogar von der Auferstehung Christi etwas prädicirt wird, was nach

sonstiger paulinischer Lehre nur vom Tode Christi gilt, nämlich die Bewirkung der Sündenvergebung, 1 Kor. XV, 17.

Wir könnten hiermit sogleich zur Behandlung der mehr positiven Seite der *σωτηρία*, des durch Christi Leben in uns gewirkten neuen Lebens übergehen, wenn wir nicht noch vorher den Begriff der *καταλλαγὴ* selbst einer sorgfältigeren Untersuchung zu unterwerfen hätten.

Der Tod Christi hat für Paulus eigentlich eine doppelte Bedeutung: einmal sofern er Vergebung der früher begangenen Sünden, sodann, sofern er Ertödtung des alten Sündenprincips, und somit die Unmöglichkeit, aufs Neue zu sündigen wirkt. Man muss beides so eng zusammenfassen als möglich, um dem Sinne des Apostels zu entsprechen. Wenn nun die Frage nach dem Hergange der *καταλλαγὴ* gestellt wird, so ist eben dieses beides unter der *καταλλαγὴ* zusammenzufassen. Denn die Vergebung der früheren Sünden hat eigentlich nur dann Bedeutung, wenn für die Folgezeit die Macht der Sünde gebrochen ist: und nicht dadurch allein ist die Feindschaft aufgehoben zwischen Gott und den Menschen, dass das äusserliche Object dieser Feindschaft beseitigt ist, sondern erst dadurch, dass der innere Grund der Feindschaft in Wegfall kommt. Ja, die Vergebung der früheren Sünden wird erst möglich in Verbindung mit der Vertilgung der Macht der Sünde: ohne das zweite wäre sie zwecklose Willkür.

Die Hauptfrage, welche hierbei zu erledigen ist, ist nun diese, auf welche Weise Christi Tod die Sünden habe tilgen können?

Röm. III, 25 heisst Christus *ἱλαστήριον* und zwar ist er dieses *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι. ἱλαστήριον* nun heisst Sühnmittel, nicht blos Versöhnungsmittel. Wir gewinnen also die Anschauung, dass er durch seinen Tod die Schuld der Sünde gesühnt und insofern von den Menschen weggenommen habe. Weiter heisst es aber 2 Kor. V, 21: *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ.* Die Sühnung der Sünde ist also genauer dadurch erfolgt, dass Christus *ὑπὲρ ἡμῶν* zur Sünde gemacht wurde. Dies wird Gal. III, 13 so ausgedrückt, dass er *ὑπὲρ ἡμῶν* ein Fluch, *κατάρα* geworden sei. Jeder der nämlich am Kreuze hängt, ist nach dem Gesetze verflucht; Christus hat am Kreuze gehangen,

folglich ist er auch von diesem Fluche getroffen worden. Hierdurch aber hat er uns, die wir dem Fluche des Gesetzes verfallen waren, von demselben befreit: er hat uns losgekauft von dem Fluche des Gesetzes, *Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα*)*. Sonach ist Christus an unserer Statt gestorben, und eben durch seine Stellvertretung hat er uns die Befreiung vom Fluche des Gesetzes gewirkt. Da nun der Fluch des Gesetzes eigentlich die Sünder traf, so ist klar, wie Paulus 2 Kor. V, 21 sagen konnte, Christus sei für uns zur Sünde gemacht worden. Auch hier wird mithin das *ὑπὲρ ἡμῶν* an unserer Statt zu erklären sein. Der Begriff des Loskaufens von der Macht des Gesetzes über uns (vermöge der Macht der Sünde) findet sich noch 1 Kor. I, 30. VI, 20. VII, 23. Insofern er aber an unserer Statt den Fluch des Gesetzes auf sich nahm, konnte er auch mit einem Opferlamme verglichen werden, wie dies 1 Kor. V, 7 geschieht: *καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη, Χριστός**)*. Das *ὑπὲρ ἡμῶν*,

---

*) Wenn man fragt, an wen denn Christus das Lösegeld bezahlt habe, ob an Gott oder an den Teufel, so ist an letzteren schlechterdings gar nicht zu denken. Aber auch an Gott nur mittelbar, sofern nämlich das Gesetz mit seinen Bestimmungen Ausfluss der göttlichen Gerechtigkeit war. Verfiel Jemand dem Gesetzesfluche, so verfiel er damit mittelbar der strafenden Gerechtigkeit.

**) Wenn auch von Usteri paul. Lehrbegr. p. 112. und Dähne paul. Lehrbegr. p. 158 richtig bemerkt worden ist, dass das Paschalamm ursprünglich nicht sowol Sühnopfer als Dankopfer war, so wird sich trotzdem aus der neutestamentlichen Lehre die Auffassung des Lammes als eines Sühnopfers kaum beseitigen lassen. Wenn man Joh. I, 29 aus Gründen der Kritik nicht gelten lässt, so ist doch Apok. V, 9 deutlich genug. Nachdem es V. 8 geheissen hat: *οἱ εἴκοσι τέσσαρες πρεσβύτεροι ἔπεσαν ἐνώπιον τοῦ ἀρνίου* wird als der Inhalt der an das Lamm gerichteten Worte des Presbyter angegeben: *ἄξιος εἶ λαβεῖν τὸ βιβλίον — ὅτι ἐσφάγης, καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους.* Der Tod des Lammes dient hier dazu, Gotte Menschen aus allerlei Volk durch sein Blut zu erkaufen, eine Anschauung, der jedenfalls die andere zum Grunde liegt, dass jenes für Gott Erkaufen ein Loskaufen von der Sünde ist, vgl. auch 1 Petr. I, 18 ff. — Für die Paschastreitigkeiten wird sich aus unserer Stelle nicht viel gewinnen lassen. Allerdings schloss die Vergleichung Christi mit dem Paschalamme die altjüdische Paschafeier aus: war Christus das rechte Paschalamm, so durfte das jüdische nicht mehr gefeiert werden. Dies gilt sowol vom Paulus als vom Johannes. Selbst wenn Letzterer das Mahl zu Jerusalem noch in jüdischer Weise ge-

was der text. rec. einschiebt, würde sonach ebenfalls durch an unserer Statt zu erklären sein, wenn es nicht nach dem

---

feiert hätte, so konnte doch durch seinen Aufenthalt zu Ephesus eine solche Veränderung in ihm vorgehen, dass er völlig von dem jüdischen Mahle abkam. Vgl. übrigens Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche p. 145 ff.

Dagegen ergiebt sich hieraus nichts für den Tag der Feier. Es war sehr gut möglich, der synoptischen Tradition zu folgen und Christum am Abende des 14. Nisan das Mahl feiern, am 15. sterben zu lassen, und ihn doch als das Paschalamm zu betrachten. Die Vermittelung hierzu liegt in den Einsetzungsworten selbst. Gerade wenn das letzte Mahl Christi ein wirkliches Paschamahl war, so war durch die Einsetzungsworte die Umdeutung des jüdischen Festes in ein christliches um so nachdrücklicher ausgesprochen. Der Genuss des Leibes und Blutes Christi trat in der der alten jüdischen folgenden neuen christlichen Feier an die Stelle des Opferlammes: damit war schon die Idee, dass Christus selbst dieses Opferlamm sei, in der ursprünglichen Einsetzung enthalten. Wenn nun nach jüdischer Zeitrechnung noch an demselben Tage der Tod Jesu wirklich erfolgte, auf welchen die Einsetzung Bezug genommen hatte, so war damit das christliche Paschaopfer vollendet, und beides, die Einsetzung des neuen Mahles und der Tod Christi, obwol der Zeit nach getrennt, musste doch bei der Wiederholung der Feier in der Gemeinde in eine einzige Feier zusammenfallen, weil sie ja ideell eins waren. Um das Gedächtniss von Christi Tode zu feiern, bedurfte es mithin nur eines einzigen Festes, der christlichen Pascha (πάσχα) — mahlzeit. Mochte man also den Tod Christi als vor dem Genusse des Paschalammes durch die Juden (nach der Relation des 4. Evang.) erfolgt betrachten, oder nach demselben (nach den Synoptikern): in beiden Fällen bleibt die Symbolik dieselbe. Im ersteren Falle würde das jüdische Mahl durch das bereits eingetretene Opfer Christi als überflüssig gemacht, im letztern Falle als in dem darauf folgenden Opfer Christi in Zukunft aufgehoben erscheinen. Die jüdische Feier war, hatte man einmal Christum als das Paschalamm anerkannt, im letzteren Falle nicht minder bedeutungslos für die Christen geworden als im ersten. Insofern würde ein noch Mitfeiern des jüdischen Mahles entweder ein noch nicht Klargewordensein über die Bedeutung des neuen Mahles, oder ein Rückfall in ein auch das ursprüngliche Christliche wieder verwischendes Judenthum sein. Der Apokalyptiker Johannes aber kann nach dem Obigen das jüdische Pascha nicht mehr mitgefeiert haben. Dagegen stand nichts entgegen, dass die Zeit des jüdischen Paschafestes vom Apostel beibehalten wurde. Was nun speciell den Paulus betrifft, so ist auch von ihm nicht zu erweisen, dass er gegen eine bestimmte Jahresfeier des christlichen Paschafestes sich erklärt haben solle, wie Hilgenfeld, Galaterbrief p. 78 ff. nachzuweisen sucht. Das Gal. IV, 10 ausgesprochene παρατηρεῖν bezieht sich gewiss ganz einfach auf jüdische Feste, die man den Galatern (wahrscheinlich allerdings nach dem Beispiele der Jerusalemer Gemeinde) auferlegt hatte. Diese Auferlegung der jüdischen Feste ist aber nach der ganzen Situation des Galaterbriefs als eine Consequenz

einstimmigen Zeugnisse der besten Handschriften zu streichen wäre *).

der verlangten Beschneidung zu betrachten. Die meisten dieser Feste hatten für Paulus keine Bedeutung mehr, und jedenfalls war ihm die ängstliche Beobachtung derselben, welche vom Standpunkte des Gesetzthums ausging, verwerflich, und höchstens besondere Umstände, wie sie in Rom stattfanden, konnten ihn veranlassen, das φρονεῖν τὴν ἡμέραν noch einstweilen zu schonen, Röm. XIV, 6. Dass aber diese Feste von den Judenchristen alle christlich modificirt gewesen seien, ist an letzterer Stelle, wo Paulus einen derartigen Wunsch für die römischen Christen ausdrückt, durchaus unerwiesen, selbst wenn man zur Klarheit darüber kommen könnte, welche Feste denn von den römischen Judenchristen gefeiert worden seien. Jedenfalls war bei vielen Festen, die man in Galatien feierte, eine christliche Modification kaum möglich; der Grund aber, welcher zur Feier führte, war ein jüdischer, die Verbindlichkeit des Gesetzes. Aus der paulinischen Polemik hiergegen nun mit Hilgenfeld dieses ableiten zu wollen, dass er überhaupt gegen alles bestimmte Festfeiern sich erklärt habe, also auch gegen die christliche Paschafeier, sind wir nicht berechtigt. Gesteht ja derselbe Hilgenfeld, der dem ἡμέραν κρίνειν παρ' ἡμέραν eine so weite Ausdehnung giebt, dass auch das älteste christliche Jahresfest mit einbegriffen ist, zu, dass Paulus eine wöchentliche Feier des Auferstehungsfestes begangen habe (p. 90). Wenn er aber hinzusetzt, mit dieser wöchentlichen Feier sei der paulinische Cultus abgeschlossen gewesen, so fragen wir billig, woher weiss dies Hilgenfeld? Ich sehe nicht ein, was Paulus einer christlichen Feier der Eucharistie am 14. Nisan mit besonders feierlichem Bezug auf den Jahrestag, natürlich aber mit Weglassung des jüdischen Mahles, in den Weg gelegt haben würde. Dass übrigens Paulus auch das Pfingstfest gefeiert habe, natürlich vollständig mit christlicher Umdeutung, kann, wenn wir auch auf die Zeugnisse der Apostelgesch. kein Gewicht legen wollen, doch jedenfalls mit Grund aus 1 Kor. XVI, 8 geschlossen werden.

*) An andern Stellen ist allerdings das ὑπὲρ nicht in diesem strengen Sinne, sondern allgemein: zu unserm Besten aufzufassen. So Röm. V, 6—8, VIII, 32. XIV, 15. In allen diesen Stellen liegt der Gedanke an unsere Schuld, die Christus an unserer Statt gebüsst habe, fern; Röm. XIV, 15 zumal würde die specielle Erklärung anstatt den ganzen Pragmatismus des Gedankens zerreissen. Zweifelhafter dagegen kann die Auslegung schon scheinen 1 Kor. XI, 24 und Gal. II, 20. Jedenfalls ist hier die Stellvertretungsidee wenn nicht direct gemeint, so doch implicite in dem ὑπὲρ enthalten. Allgemeiner ist die Bedeutung der Präpos. διὰ 1 Kor. VIII, 11. 2 Kor. IV, 15. VIII, 9 und περὶ 1 Kor. I, 13 (rec. ὑπὲρ), diese bedeuten allgemein wegen, um, willen; Röm. IV, 25. 1 Kor. XV, 3. Gal. I, 4 aber (vgl. Röm. VIII, 3) liegt überall in διὰ τὰ παραπτώματα, περὶ oder ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν, περὶ ἁμαρτίας der Sinn zu Grunde: um unsere Sünden zu tilgen.

Noch bleibt aber hier die Frage unerledigt, inwiefern denn Christus, dadurch dass er den Fluch des Gesetzes auf sich genommen, dieses wirklich an unserer Statt thun, uns mithin durch seinen Tod von diesem Fluche befreien konnte. — Die Meisten, noch neuerdings Usteri (paul. Lehrbegriff p. 117 ff.), Dähne (paul. Lehrbegriff p. 147 ff.), Meyer, de Wette u. A. in den Commentaren, Baur, Paulus p. 451 f. haben hier an eine der göttlichen Gerechtigkeit geleistete stellvertretende Genugthuung gedacht; die beleidigte Gerechtigkeit Gottes habe eine Sühnung verlangt; diese Sühnung sei statt des Todes der Sünder vielmehr der freiwillige Tod Christi, dieser also ein Aequivalent für jenen. Dagegen stellt Hilgenfeld, Galaterbrief p. 160 f., die Ansicht auf, dass der Fluch des Gesetzes gebrochen sei, insofern es seine Befugnisse überschritten, seine Macht auf einen Unschuldigen auszudehnen versucht habe. Letztere Auslegung erscheint als gezwungen und trotz der verschiedenen Stellen, die Hilgenfeld von anderwärts zusammengetragen hat, willkürlich. Viel näher liegt jedenfalls die von den ersteren Auslegern vorgezogene sogenannte orthodoxe Auslegung. Allein sie völlig in der obigen Weise anzunehmen, ist kein Grund vorhanden. Wir wollen daher im Folgenden versuchen, unsere Ansicht von der paulinischen Lehre selbstständig zu entwickeln.

Die Menschen waren alle dem Fluche des Gesetzes und sofern als das Gesetz von Gott geordnet war, der göttlichen ὀργὴ verfallen. Sollten wir nun freikommen von diesem Fluche (von der ὀργὴ), so musste Christus selbst für uns ein Fluch werden. Die Schuld musste nämlich gesühnt, die ὀργὴ von unseren Häuptern abgewendet werden. Um dies zu bewirken, trat Christus, der Unschuldige, in das Gesammtleben der Sünder ein. Eben hiermit trat er aber in den für dieses Gesammtleben geordneten Zusammenhang ein zwischen der Sünde und dem physischen Uebel (dem Tode). Er musste sterben in Folge unserer Sünde: das erste Erforderniss um unsere Sünden zu tilgen war dieses, dass Christus um dieser Sünden willen obwol unschuldig, doch dem im menschlichen Zusammenleben geordneten Zusammenhange zwischen Sünde und Tod sich unterziehen musste. Dass Christus starb, war sonach allerdings noch eine Folge der göttlichen über uns verhängten ὀργὴ, eine Offenbarung der göttlichen strafenden Gerechtigkeit.

Dies ist aber nur erst der Anfang des Erlösungswerkes. In-

wiefern also hat dieser Tod die Kraft, die Sühnung der zürnenden Gerechtigkeit zu wirken? Inwiefern hat Christus, sofern er sich selbst der ὀργὴ unterzog, diese von uns genommen? Inwiefern kann sein Tod daher als Lösegeld betrachtet werden?

Man hat bisher gemeint, dass dies zu erklären sei durch absolute Uebertragung. Diese Uebertragung wäre dann etwas schlechthin Aeusserliches, ohne irgendwie durch den innern Werth des Menschen bedingt zu sein. Ja sie wäre etwas geradezu Werthloses, sofern sie nicht uns irgendwie subjectiv von der Macht der Sünde befreite.

Vielmehr ist das Räthsel durch Röm. VIII, 3. und 2 Kor. V, 15. zu lösen. An ersterer Stelle heisst es: *ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί.* Nach den vortrefflichen Untersuchungen von Meyer, Krehl, Reiche, de Wette in den Commentaren, Winzer, Progr., Neander, Apostelgesch. II, 702 f. bedarf es kaum von meiner Seite der Bemerkung, dass hier nicht von einem Abstrafen der Sünde an Christi Leibe die Rede sein kann. Vielmehr ist hier der Gedanke ausgesprochen, dass in Christi Tod die Sünde verdammt, d. h. (mit einer sehr nahe liegenden Metonymie) verurtheilt und vernichtet ist. Die Sünde aber ist hier nicht als einzelne That, sondern als Hang, Princip und Macht zu fassen. Sonach ist an dieser Stelle unter der nächsten und unmittelbarsten Wirkung von Christi Tode nicht sowol die Vergebung der früheren Sünden, als vielmehr die Vernichtung des sündigen Principes gemeint. Diese ist vom ideellen Standpunkte aus durch Christi Tod bereits vollzogen gedacht, sofern nämlich in Christi Tode ideell unsrer Aller Tod für die Sünde enthalten war. Dieses ist in der zweiten Stelle, 2 Kor. V, 15 ausgesprochen: *κρίναντας τοῦτο, ὅτι εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν· ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον.* Christi Tod ist also kein schlechthinniges Aequivalent für unsern Tod; sondern sein Tod ist nur insofern ein Tod an unserer Statt, sofern wir alle (ideell) in Christo die Strafe der Sünde gelitten haben. Vom leiblichen Sterben im eigentlichsten Sinne hat uns Christi Tod befreit; nicht aber vom geistigen Sterben. Indem Christus starb, war für uns die Möglichkeit eröffnet, der Sünde geistig (und allerdings in der Consequenz auch physisch) abzusterben, und so von der Macht der Sünde und des Gesetzes loszukommen.

So ist Christi Tod ein Lösegeld geworden: sein Tod ist stellvertretend für unsern Tod, aber nur sofern wir durch den Glauben eintreten in die Todesgemeinschaft mit ihm. Sonach ist Christi Tod freilich eine Büssung an unserer Statt: aber diese Büssung Christi für uns ist ideell eine Büssung jedes Einzelnen von uns selbst. Christi Tod ist ein Lösegeld von der Sündenstrafe, dem Tode; aber nur sofern wir uns (zunächst geistig) dem Tode Christi verähnlichen, und so das principiell ausgesprochene *ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον* an jedem Einzelnen verwirklichen. Die Befreiung von der Sündenstrafe, welche durch Christi Tod gewirkt ist, ist mithin nichts absolut für sich allein Stehendes; sondern sie muss in unmittelbarem Zusammenhange betrachtet werden mit der Befreiung vom Sündenprincipe. Nur wer durch die im Glauben vollzogene Gemeinschaft mit Christi Tode principiell losgekommen ist von der Macht der Sünde, ist der Segnungen des Todes Christi theilhaftig geworden. Nur sofern Christi Tod wirkliche Erlösung von der Macht der Sünde ist, ist er auch Erlösung von der Strafe der schon begangenen Sünden. Indem Christus der *ὀργή* sich unterzog, befreite er uns die Gläubigen unmittelbar von der künftigen *ὀργή*, der wir vermöge des in uns wirkenden Sündenprincipes verfallen sein würden, und stellte die principielle Versöhnung zwischen Gott und den Menschen her. So musste denn als Zeugniss dieser Versöhnung der Friede des Gewissens wiederkehren in die Herzen der Menschen: der Tod Christi musste den Gläubigen eine Bürgschaft der unendlichen Gnade des Vaters, eine Bürgschaft der Vergebung auch der schon begangenen Sünden werden, 2 Kor. V, 19. vgl. Röm. VIII, 32.

Es ist sonach irrig, zu meinen, dass die Gerechtigkeit Gottes sich mit dem Tod Christi begnügen konnte. Nur sofern wir in Christo alle sterben, war die göttliche Gerechtigkeit befriedigt. Weil aber eben die Gewissheit, dass wir alle geistig sterben werden, in Christi Tode gegeben war, so war er allerdings genugthuend für uns alle; aber diese Genugthuung ist eben auch nur ideell und setzt das persönliche Sterben jedes Einzelnen als Verwirklichung des in Christi Tode für Jeden Verbürgten voraus. Die Forderung des Gesetzes ist also nicht absolut dadurch befriedigt, dass der Unschuldige für den Schuldigen leidet, sondern insofern als der Tod des Unschuldigen zugleich die Bürgschaft

unseres eigenen (geistigen) Todes (für die Sünde) giebt. Sofern wir also durch Christi stellvertretenden Tod loskommen von der Macht der Sünde, kommen wir los von der Macht des Gesetzes und der ὀργή.

Dass übrigens Unschuldige für die Schuldigen leiden, kann der göttlichen Gerechtigkeit nicht ohne Weiteres zuwider sein; denn derartige Uebertragungen des Leidens wenigstens von dem Schuldigeren auf den minder Schuldigen weist die Weltgeschichte unzählige auf. Dass sich aber der Unschuldige freiwillig diesem Leiden unterzieht, hat eben nicht den Zweck einer einfachen Uebertragung der Strafe, sondern den der ethischen Vernichtung der Sünden. Der Opfertod Christi ist ethische That zur sittlichen Erneuerung der Welt. Dass ein solcher möglich war, ist der Gerechtigkeit Gottes nicht zuwider. Denn er hat ja Gute und Böse in ein Gesammtleben gestellt, zur sittlichen Förderung Aller (sonst hätte er eine Kluft zwischen beiden befestigt) — also auch aus Gerechtigkeit gegen Alle. Auch Christo wurde seine Gerechtigkeit zu Theil, indem Gott ihn leiden liess: er konnte sonst nicht durch Leiden vollendet werden. Erst der Gehorsam bis in den Tod bedingte seine Verehrung in der Postexistenz, Phil. II, 7—11. Hebr. II, 10. —

Wir haben in dem Vorhergehenden den Versuch gemacht, die paulinische Versöhnungslehre nach den von dem Apostel selbst gegebenen Andeutungen specieller dogmatisch auszuführen. Wir müssen jetzt nochmals auf denjenigen Punkt zurückkehren, den wir als den Nerv der ganzen Lehre betrachten, dass Christus nur insofern für uns gestorben ist, als wir alle (ideell) in ihm gestorben sind, 2 Kor. V, 15. Sofern wir durch die Taufe auf seinen Tod geistig mit ihm begraben sind, ist es so gut, als hätten wir wirklich den Tod der Sünder erlitten. In der Gemeinschaft des Todes und des Lebens mit ihm sind wir ja befreit von dem *νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου*, Röm. VIII, 2. Insofern kann Paulus sagen, dass Christus an unserer Statt den Tod der Sünder gelitten habe, als ja thatsächlich keiner von den Christgewordenen ferner diesen Tod als Strafe der Sünde erleidet (wobei nur festzuhalten ist, dass der Tod, den wir hätten erleiden müssen, und von dem uns Christus durch seinen leiblichen Tod befreit hat, ganz wesentlich auch ein geistiger — ethischer, ewiger — ist). Andrerseits aber kann Paulus

wieder behaupten, dass wir mit Christus den Tod gelitten haben, sofern wir ja ideell in Christus durch den Glauben an ihn gestorben sind; und weit entfernt, dass beide Ansichten einander widersprächen, so finden sie sich 2 Kor. V, 15 geradezu neben einander. Denn das *εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν* ist ganz unzweifelhaft vom stellvertretenden Sterben zu verstehen, vgl. Ritschl, altkath. Kirche p. 91. Die Ansicht dagegen, dass die Gläubigen trotz des stellvertretenden Todes Christi den Tod der Sünde noch selber in sich im vollen und eigentlichen Sinne erleiden müssten, findet sich nicht bei Paulus und kann sich nicht finden.

Die Bedeutung des stellvertretenden Todes Christi hat also ihren Mittelpunkt in dem paulinischen Fundamentalgedanken, dass uns alles Heil nur in der Gemeinschaft Christi zu Theil wird. Wie uns die Gemeinschaft des Lebens Christi in einen neuen Lebenszustand versetzt (was wir weiter unten noch genauer sehen werden), so sind wir durch die Gemeinschaft des Todes Christi in den Zustand des Todes versetzt, nämlich des Todes für die Sünde. Wir könnten der Sünde nicht gestorben sein, wenn nicht durch die Gemeinschaft des Todes Christi: Christus ist also der Sünde gestorben, damit wir in Todesgemeinschaft mit ihm zu treten und so der Sünde abzusterben vermögen. Die sündentilgende Kraft des Todes Christi besteht also ganz einfach darin, dass in der Gemeinschaft mit ihm geistig die Kraft der Sünde gebrochen, unser geistiges der Sünde Absterben ermöglicht ist, Röm. VIII, 3. Dieses Sterben wird aber ebenso durch die Todesgemeinschaft mit Christo vermittelt, wie das Leben durch die Lebensgemeinschaft mit ihm. Insofern heisst denn auch der Tod Christi nicht blos ein Tod *διὰ τὰ παραπτώματα* oder *ὑπὲρ τῆς ἁμαρτίας* oder *περὶ ἁμαρτίας*, sondern genauer ein Gestorbensein *τῇ ἁμαρτίᾳ*, Röm. VI, 10.*) Hierin liegt unstreitig nicht blos soviel, dass er durch seinen Tod die Schuld der Sünde getilgt, sondern auch dieses, dass er die

*) Vgl. unter den Auslegern Tholuck, Reiche, Fritzsche, Krehl; auch Rauwenhoff l. c. p. 116. Meyer hat wenigstens den Sinn richtig getroffen, wenn auch die sprachliche Begründung zu wünschen übrig lässt; de Wette und Rückert begnügen sich mit dem allgemeinen Sinne, „er ist in Beziehung auf die Sünde gestorben", der doch in unsern speciellern umschlagen muss.

Macht des Sündenprincipes gebrochen, im Tode über dasselbe triumphirt hat, vgl. Kol. II, 15. Aber diese Macht des Sündenprincipes ist nur ideell und principiell gebrochen; für den Einzelnen muss als Bedingung des Wirklichwerdens erst noch der Glaube hinzutreten, Röm. III, 25, den wir oben als das vermittelnde Glied der Todesgemeinschaft erkannt haben. Unsere leiblichen Leiden aber, welche wir in der Gemeinschaft mit Christo zu tragen haben, dienen nur dazu, uns Christo immer mehr zu verähnlichen und die Kraft seines Lebens an uns zu verherrlichen, nirgends aber ist ihnen selbst irgend eine sündentilgende Kraft beigelegt.

Die Summe der paulinischen Versöhnungslehre ist also diese. Die Menschheit war in Folge ihrer Sünden der göttlichen Strafgerechtigkeit, der *ὀργὴ* anheimgefallen. In dem zwischen Sünde und physischen Uebel (Tod) geordneten Zusammenhang offenbart sich die göttliche Gerechtigkeit. Dieser musste eine Genüge werden: Christus trat nun freiwillig ein in die Welt, trat in den Causalnexus zwischen Sünde und Tod und indem er sich so dem Tode freiwillig unterwerfen musste, offenbarte sich hierin noch die Folge der von Gott über die Menschheit verhängten *ὀργὴ*. Aber dieses Leiden, was den Unschuldigen traf, war kein willkürlich über ihn verhängtes, noch ein zwecklos von ihm übernommenes Leiden. Die Gnade Gottes nämlich, die Alle zur *σωτηρία* führen wollte, hat es also geordnet, dass diese *σωτηρία* nur zu Theil werde *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* 1 Kor. VI, 11, vgl. III, 11. Da uns sonach auch die Befreiung von der Sünde nur in Christi Gemeinschaft zu Theil werden konnte und sollte, so hat Gott aus Gnaden seinen Sohn gegeben, und ihn obwol er sündlos war zur Sünde gemacht, d. h. dem Fluche des Gesetzes und der Strafe der Sünde unterworfen, 2 Kor. V, 21. Hierdurch ist jedoch natürlich nicht ausgeschlossen, dass andrerseits der Tod Christi als ein freiwilliger bezeichnet wird, Gal. II, 20. (vgl. III, 13 das einfache *γενόμενος*). Denn indem er *περὶ ἁμαρτίας* starb, starb er zugleich *τῇ ἁμαρτίᾳ*. Er nahm den Fluch des Gesetzes und die Strafe der Sünde auf sich, und leistete durch seinen Tod der zürnenden Gerechtigkeit Gottes Genüge. Aber nicht als ob sein Tod schlechthin ein Aequivalent wäre für unsern Tod: sondern weil in seinem Tode die Bürgschaft unseres der Sünde Absterbens gegeben ist. Für Alle, die in Christi Gemein-

schaft treten, ist die Macht der Sünde gebrochen durch die Taufe auf seinen Tod, Röm. VI, 4. In Christi Tod ist die Macht des Sündenprincipes ideell schon vernichtet, Röm. VIII, 3. Die Gläubigen treten in die Gemeinschaft seines Todes ein, und werden eben dadurch von der Macht der Sünde befreit. Sonach sind wir eben dadurch, dass Christus an unserer Statt gestorben ist, ideell alle mit ihm gestorben, 2 Kor. V, 15. Sofern der Tod Christi am Kreuze aber die Bedingung unserer Befreiung von der Sünde war, ist derselbe ausdrücklich als eine Loskaufung *ἀπολύτρωσις* bezeichnet, Röm. III, 24, vgl. 1 Kor. VI, 20. VII, 23. Diese Loskaufung ist einmal und zunächst Befreiung von der Macht und der Herrschaft der Sünde über uns; eben damit ist sie aber auch zugleich Befreiung von der Strafe, welcher auch wir anheimgefallen sein würden vermöge des in uns herrschenden Sündenprincipes. Ja noch mehr: diese Befreiung vom Sündenprincipe musste, wenn sie vollständig sein sollte, alle Wirkungen dieses Principes in uns tilgen, folglich auch das Uebel im Gefolge der früher begangenen Sünden. Auch hierfür ist Christi Tod der Kaufpreis (*λύτρον, ἀντίλυτρον*) geworden: aber diese letztere Befreiung von der Strafe ist nicht unmittelbar durch Christi Tod gewirkt, sondern erst mittelbar durch die Befreiung vom Sündenprincipe. Nach unserer Auffassung der paulinischen Lehre wird uns also die Vergebung der Sünden als eine Consequenz der Befreiung vom Sündenprincipe zu Theil, nicht umgekehrt die Befreiung vom Sündenprincipe als Consequenz der Vergebung der frühern Sünden. Sofern aber beides umfasst ist, war Christi Tod recht eigentlich ein Opfertod an unsrer Statt, und sofern dieser Opfertod nöthig war um der göttlichen Gerechtigkeit willen, ein Sühnmittel (*ἱλαστήριον*), nur nicht absolute, sondern Alles nur sofern Alle ideell mit und in ihm gestorben sind durch den Glauben.

Vgl. Schleiermacher, der christliche Glaube II, p. 136 ff. Ritschl, altkath. Kirche p. 90—94. Rückert zu 2 Kor. V, 15, wo er das in der christlichen Philosophie II, 315 ff. Gesagte wieder zurücknimmt.

Ein grosser Theil der Exegeten und Dogmatiker behauptet aber, dass Christi Tod insofern ein stellvertretender gewesen sei, als er sich den Menschen als Object der Strafe substituirt, und demnach ein für allemal der göttlichen Gerechtigkeit genuggethan habe. Durch Christi Tod sei also ohne Weiteres die Strafe von

uns genommen; und erst in Folge hiervon werde in den Gläubigen das sündige Princip ertödtet. Es leuchtet ein, dass diese Stellvertretungslehre eine wesentlich verschiedene ist von der eben von uns als paulinisch entwickelten. Sie hat von vornherein das Bedenken gegen sich, dass durch eine solche Genugthuung der Gerechtigkeit Gottes in Wahrheit keine Befriedigung geschieht, dass die Stellvertretung Christi für uns im Wesentlichen auf eine Täuschung Gottes hinausläuft, sofern eine solche Stellvertretung sich zum Glauben ganz äusserlich verhält; dass mithin der Hauptzweck dieser Stellvertretung, die Befreiung von der Herrschaft des Sündenprincipes in uns nicht einmal erreicht wird, da die vergebende Gnade gar keine Garantie hat, dass der Mensch nun wirklich principiell von der Sünde loskommen, die ganze Heilsanstalt also irgend etwas nützen werde. Diese Bedenken sind von Rückert, christliche Philosophie II, 320 ff. Theologie II, 206 ff. und Ritschl, altkath. Kirche p. 86—88 mit richtigem Gefühle erörtert worden. Allein wenn beide darin eine Kritik der paulinischen Versöhnungslehre sahen, so ist der Beweis missglückt, dass diese Lehre (wie orthodox sie auch immer scheinen mag) paulinisch sei. Allerdings stimme ich Rückert völlig darin bei, dass, wäre die Lehre wirklich paulinisch, daraus für uns doch keinerlei Nöthigung hervorgehen könnte, uns ihr zu unterwerfen, weil die Praemissen falsch sind, auf die sie gebaut ist; allein so lange man meine oben ausführlich dargelegte Ansicht von der paulinischen Lehre noch nicht widerlegt hat, muss ich jener absoluten Opfertheorie die Anerkenntniss versagen, dass sie paulinisch sei. Rückert selbst scheint zu 2 Kor. V, 15 anderen Sinnes gewesen zu sein, indem er dort behauptete, dass die paulinische Versöhnungslehre zwar eine Stellvertretungslehre, aber nicht die kirchliche sei. Allein in der Theologie II, 203 ff. wo ich erwartet hatte, diese von der kirchlichen abweichende Stellvertretungslehre des Paulus entwickelt zu sehen, habe ich nichts von der gewöhnlichen, schlechthinnigen Sühnopfertheorie Abweichendes entdecken können, als das einfache Zugeständniss, dass Paulus die Sühne „doch nicht unbedingt vollzogen“ denke „wie ausser dem Beisatze: *διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*, Röm. III, 25 auch die Aufforderungen 2 Kor. V, 20. VI, 1 erkennen lassen.“ p. 204. Ich bedauere, dass Rückert diesen Gedanken nicht in seinen weitgreifenden Consequenzen entwickelt

hat. Was Ritschl betrifft, so hat dieser sich (p. 90. 94) der richtigen Einsicht zu meiner Freude nicht entziehen können; allein er ist nur zu dem Resultate gekommen, dass Paulus eine doppelte Versöhnungslehre vorgetragen habe; eben weil er mit jener absoluten Stellvertretungstheorie nicht ausgekommen sei, so habe er Röm. VI, 1 ff. eine andere Lehre entwickelt. Soweit diese Ansicht sich auf diejenigen Stellen gründet, in welchen Christi Tod als ein Kaufpreis bezeichnet wird, so ist bereits in dem Obigen dargethan worden, wie jene Stellen sich in die von uns vorgetragene Ansicht von der paulinischen Versöhnungslehre vortrefflich einreihen. Nur eine Stelle, die besonders als Beleg für jene absolute Stellvertretungstheorie angezogen wird, Röm. III, 24 ff. ist noch genauer von uns zu erörtern. Man beruft sich hierbei darauf, dass das *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* von der Sühnung der beleidigten Gerechtigkeit Gottes verstanden werden müsse. Wir könnten uns die gewöhnliche Auslegung gefallen lassen, ohne dass wir genöthigt wären, deshalb unsere Auffassung der paulinischen Lehre zu verlassen. Denn wir haben gesehen, dass sofern es ein Act der göttlichen Gerechtigkeit war, einen Zusammenhang zwischen Sünde und physischem Uebel im menschlichen Gesammtleben zu ordnen, das Leiden und der Tod Jesu allerdings zur Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit dient, indem Jesus in dieses Gesammtleben, mithin auch in jenen Causalnexus zwischen Sünde und physischem Uebel eintrat, welcher (nicht für jeden Einzelnen, wohl aber) eben im menschlichen Gesammtleben besteht. Allein die ganze Auslegung der Stelle Röm. III, 24 ff. scheint anders gestaltet werden zu müssen. Die öffentliche Hinstellung des Todes Christi als eines Sühnmittels für unsere Sünden geschieht allerdings: *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* (*θεοῦ*) V. 25. Und zwar erscheint diese *ἔνδειξις* als nöthig, sofern Gott die früher begangenen Sünden in seiner Geduld übersah. In jener *πάρεσις*, die nicht identisch ist mit *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν*, Kol. I, 14, tritt nur die *ἀνοχὴ* Gottes heraus, die *δικαιοσύνη* aber noch nicht. Damit sie heraustrete, hat Gott Christum zu einem *ἱλαστήριον* gemacht. Aber inwiefern Christus *ἱλαστήριον* sei, wird nicht näher bestimmt. Nehmen wir nun V. 26 hinzu: *πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.* Die *δικαιοσύνη* als göttliche Eigenschaft ist also

sowol immanent als transeunt: sie besteht einmal darin, dass Gott selbst *δίκαιος* ist, sodann aber darin, dass Gott den Gläubigen zum *δίκαιος* macht. Das Letztere führt uns sehr natürlich zu derjenigen Auffassung der göttlichen *δικαιοσύνη*, dass Gott eben weil und insofern er selbst *δίκαιος* ist, auch den Menschen *δίκαιον* haben will. Die *δικαιοσύνη* also, die er von den Menschen vermöge seiner eigenen *δικαιοσύνη* fordert, wird das Abbild der innergöttlichen *δικαιοσύνη* sein müssen. Ist nun die menschliche *δικαιοσύνη* eben insofern wohlgefällig vor Gott, als sie ein Zustand der Rechtbeschaffenheit ist, in welchem der Mensch so ist wie er sein soll: so wird die Gerechtigkeit Gottes zunächst nichts Anderes bedeuten können. Die Rechtbeschaffenheit Gottes offenbart sich nun hauptsächlich darin, dass Gott auch von dem Menschen Rechtbeschaffenheit fordert, und insofern sie noch nicht da ist, durch Vermittelung seiner Gnade dieselbe irgendwie zu Stande bringt. Ein gegentheiliger Zustand der Menschen ist für die göttliche *δικαιοσύνη* unerträglich. Erst hieran schliesst sich die Idee der lohnenden und strafenden Gerechtigkeit, die ja in nichts Anderem beruht als in dem Bedürfnisse der göttlichen Heiligkeit, sein Wohlgefallen oder Missfallen an der sittlichen Beschaffenheit des Menschen, als einer seinen Anforderungen entweder entsprechenden oder zuwiderlaufenden, an den Tag zu legen. Für uns ist aber zunächst nur dieses wichtig, dass Gott vermöge seiner Rechtbeschaffenheit auch unsere Rechtbeschaffenheit herstellen will. Dies aber geschieht nach 2 Kor. V, 21 durch Christi Tod: *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ.* Nicht anders ist's an der vorliegenden Stelle. In Christi Tod ist nämlich das Mittel gefunden, einen solchen Zustand der Menschen herzustellen, den Gott wirklich für Rechtbeschaffenheit erklären kann. Denn wie sehr auch Gottes Rechtbeschaffenheit der Menschen Rechtbeschaffenheit erheischt, so ist es doch unvereinbar mit der göttlichen Rechtbeschaffenheit, einen Zustand der Menschen für rechtbeschaffen zu erklären, der dies nicht wenigstens im Principe auch wirklich wäre. Gott durfte sich daher um seine Gerechtigkeit zu offenbaren, in der gegenwärtigen Zeit nicht blos mit dem rein äusserlichen Uebersehen der Sünden genügen lassen, sondern er musste einen Zustand herstellen, der wirklich rechtbeschaffen genannt werden konnte. Statt der blossen *πάρεσις*

Noch bleibt aber hier die Frage unerledigt, inwiefern denn Christus, dadurch dass er den Fluch des Gesetzes auf sich genommen, dieses wirklich an unserer Statt thun, uns mithin durch seinen Tod von diesem Fluche befreien konnte. — Die Meisten, noch neuerdings Usteri (paul. Lehrbegriff p. 117 ff.), Dähne (paul. Lehrbegriff p. 147 ff.), Meyer, de Wette u. A. in den Commentaren, Baur, Paulus p. 451 f. haben hier an eine der göttlichen Gerechtigkeit geleistete stellvertretende Genugthuung gedacht; die beleidigte Gerechtigkeit Gottes habe eine Sühnung verlangt; diese Sühnung sei statt des Todes der Sünder vielmehr der freiwillige Tod Christi, dieser also ein Aequivalent für jenen. Dagegen stellt Hilgenfeld, Galaterbrief p. 160 f., die Ansicht auf, dass der Fluch des Gesetzes gebrochen sei, insofern es seine Befugnisse überschritten, seine Macht auf einen Unschuldigen auszudehnen versucht habe. Letztere Auslegung erscheint als gezwungen und trotz der verschiedenen Stellen, die Hilgenfeld von anderwärts zusammengetragen hat, willkürlich. Viel näher liegt jedenfalls die von den ersteren Auslegern vorgezogene sogenannte orthodoxe Auslegung. Allein sie völlig in der obigen Weise anzunehmen, ist kein Grund vorhanden. Wir wollen daher im Folgenden versuchen, unsere Ansicht von der paulinischen Lehre selbstständig zu entwickeln.

Die Menschen waren alle dem Fluche des Gesetzes und sofern als das Gesetz von Gott geordnet war, der göttlichen ὀργὴ verfallen. Sollten wir nun freikommen von diesem Fluche (von der ὀργὴ), so musste Christus selbst für uns ein Fluch werden. Die Schuld musste nämlich gesühnt, die ὀργὴ von unseren Häuptern abgewendet werden. Um dies zu bewirken, trat Christus, der Unschuldige, in das Gesammtleben der Sünder ein. Eben hiermit trat er aber in den für dieses Gesammtleben geordneten Zusammenhang ein zwischen der Sünde und dem physischen Uebel (dem Tode). Er musste sterben in Folge unserer Sünde: das erste Erforderniss um unsere Sünden zu tilgen war dieses, dass Christus um dieser Sünden willen obwol unschuldig, doch dem im menschlichen Zusammenleben geordneten Zusammenhange zwischen Sünde und Tod sich unterziehen musste. Dass Christus starb, war sonach allerdings noch eine Folge der göttlichen über uns verhängten ὀργὴ, eine Offenbarung der göttlichen strafenden Gerechtigkeit.

Dies ist aber nur erst der Anfang des Erlösungswerkes. In-

wiefern also hat dieser Tod die Kraft, die Sühnung der zürnenden Gerechtigkeit zu wirken? Inwiefern hat Christus, sofern er sich selbst der ὀργή unterzog, diese von uns genommen? Inwiefern kann sein Tod daher als Lösegeld betrachtet werden?

Man hat bisher gemeint, dass dies zu erklären sei durch absolute Uebertragung. Diese Uebertragung wäre dann etwas schlechthin Aeusserliches, ohne irgendwie durch den innern Werth des Menschen bedingt zu sein. Ja sie wäre etwas geradezu Werthloses, sofern sie nicht uns irgendwie subjectiv von der Macht der Sünde befreite.

Vielmehr ist das Räthsel durch Röm. VIII, 3. und 2 Kor. V, 15. zu lösen. An ersterer Stelle heisst es: *ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί.* Nach den vortrefflichen Untersuchungen von Meyer, Krehl, Reiche, de Wette in den Commentaren, Winzer, Progr., Neander, Apostelgesch. II, 702 f. bedarf es kaum von meiner Seite der Bemerkung, dass hier nicht von einem Abstrafen der Sünde an Christi Leibe die Rede sein kann. Vielmehr ist hier der Gedanke ausgesprochen, dass in Christi Tod die Sünde verdammt, d. h. (mit einer sehr nahe liegenden Metonymie) verurtheilt und vernichtet ist. Die Sünde aber ist hier nicht als einzelne That, sondern als Hang, Princip und Macht zu fassen. Sonach ist an dieser Stelle unter der nächsten und unmittelbarsten Wirkung von Christi Tode nicht sowol die Vergebung der früheren Sünden, als vielmehr die Vernichtung des sündigen Principes gemeint. Diese ist vom ideellen Standpunkte aus durch Christi Tod bereits vollzogen gedacht, sofern nämlich in Christi Tode ideell unsrer Aller Tod für die Sünde enthalten war. Dieses ist in der zweiten Stelle, 2 Kor. V, 15 ausgesprochen: *κρίναντας τοῦτο, ὅτι εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν· ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον.* Christi Tod ist also kein schlechthinniges Aequivalent für unsern Tod; sondern sein Tod ist nur insofern ein Tod an unserer Statt, sofern wir alle (ideell) in Christo die Strafe der Sünde gelitten haben. Vom leiblichen Sterben im eigentlichsten Sinne hat uns Christi Tod befreit; nicht aber vom geistigen Sterben. Indem Christus starb, war für uns die Möglichkeit eröffnet, der Sünde geistig (und allerdings in der Consequenz auch physisch) abzusterben, und so von der Macht der Sünde und des Gesetzes loszukommen.

So ist Christi Tod ein Lösegeld geworden: sein Tod ist stellvertretend für unsern Tod, aber nur sofern wir durch den Glauben eintreten in die Todesgemeinschaft mit ihm. Sonach ist Christi Tod freilich eine Büssung an unserer Statt: aber diese Büssung Christi für uns ist ideell eine Büssung jedes Einzelnen von uns selbst. Christi Tod ist ein Lösegeld von der Sündenstrafe, dem Tode; aber nur sofern wir uns (zunächst geistig) dem Tode Christi verähnlichen, und so das principiell ausgesprochene *ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον* an jedem Einzelnen verwirklichen. Die Befreiung von der Sündenstrafe, welche durch Christi Tod gewirkt ist, ist mithin nichts absolut für sich allein Stehendes; sondern sie muss in unmittelbarem Zusammenhange betrachtet werden mit der Befreiung vom Sündenprincipe. Nur wer durch die im Glauben vollzogene Gemeinschaft mit Christi Tode principiell losgekommen ist von der Macht der Sünde, ist der Segnungen des Todes Christi theilhaftig geworden. Nur sofern Christi Tod wirkliche Erlösung von der Macht der Sünde ist, ist er auch Erlösung von der Strafe der schon begangenen Sünden. Indem Christus der *ὀργὴ* sich unterzog, befreite er uns die Gläubigen unmittelbar von der künftigen *ὀργή*, der wir vermöge des in uns wirkenden Sündenprincipes verfallen sein würden, und stellte die principielle Versöhnung zwischen Gott und den Menschen her. So musste denn als Zeugniss dieser Versöhnung der Friede des Gewissens wiederkehren in die Herzen der Menschen: der Tod Christi musste den Gläubigen eine Bürgschaft der unendlichen Gnade des Vaters, eine Bürgschaft der Vergebung auch der schon begangenen Sünden werden, 2 Kor. V, 19. vgl. Röm. VIII, 32.

Es ist sonach irrig, zu meinen, dass die Gerechtigkeit Gottes sich mit dem Tod Christi begnügen konnte. Nur sofern wir in Christo alle sterben, war die göttliche Gerechtigkeit befriedigt. Weil aber eben die Gewissheit, dass wir alle geistig sterben werden, in Christi Tode gegeben war, so war er allerdings genugthuend für uns alle; aber diese Genugthuung ist eben auch nur ideell und setzt das persönliche Sterben jedes Einzelnen als Verwirklichung des in Christi Tode für Jeden Verbürgten voraus. Die Forderung des Gesetzes ist also nicht absolut dadurch befriedigt, dass der Unschuldige für den Schuldigen leidet, sondern insofern als der Tod des Unschuldigen zugleich die Bürgschaft

unseres eigenen (geistigen) Todes (für die Sünde) giebt. Sofern wir also durch Christi stellvertretenden Tod loskommen von der Macht der Sünde, kommen wir los von der Macht des Gesetzes und der ὀργή.

Dass übrigens Unschuldige für die Schuldigen leiden, kann der göttlichen Gerechtigkeit nicht ohne Weiteres zuwider sein; denn derartige Uebertragungen des Leidens wenigstens von dem Schuldigeren auf den minder Schuldigen weist die Weltgeschichte unzählige auf. Dass sich aber der Unschuldige freiwillig diesem Leiden unterzieht, hat eben nicht den Zweck einer einfachen Uebertragung der Strafe, sondern den der ethischen Vernichtung der Sünden. Der Opfertod Christi ist ethische That zur sittlichen Erneuerung der Welt. Dass ein solcher möglich war, ist der Gerechtigkeit Gottes nicht zuwider. Denn er hat ja Gute und Böse in ein Gesammtleben gestellt, zur sittlichen Förderung Aller (sonst hätte er eine Kluft zwischen beiden befestigt) — also auch aus Gerechtigkeit gegen Alle. Auch Christo wurde seine Gerechtigkeit zu Theil, indem Gott ihn leiden liess: er konnte sonst nicht durch Leiden vollendet werden. Erst der Gehorsam bis in den Tod bedingte seine Verehrung in der Postexistenz, Phil. II, 7—11. Hebr. II, 10. —

Wir haben in dem Vorhergehenden den Versuch gemacht, die paulinische Versöhnungslehre nach den von dem Apostel selbst gegebenen Andeutungen specieller dogmatisch auszuführen. Wir müssen jetzt nochmals auf denjenigen Punkt zurückkehren, den wir als den Nerv der ganzen Lehre betrachten, dass Christus nur insofern für uns gestorben ist, als wir alle (ideell) in ihm gestorben sind, 2 Kor. V, 15. Sofern wir durch die Taufe auf seinen Tod geistig mit ihm begraben sind, ist es so gut, als hätten wir wirklich den Tod der Sünder erlitten. In der Gemeinschaft des Todes und des Lebens mit ihm sind wir ja befreit von dem *νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου*, Röm. VIII, 2. Insofern kann Paulus sagen, dass Christus an unserer Statt den Tod der Sünder gelitten habe, als ja thatsächlich keiner von den Christgewordenen ferner diesen Tod als Strafe der Sünde erleidet (wobei nur festzuhalten ist, dass der Tod, den wir hätten erleiden müssen, und von dem uns Christus durch seinen leiblichen Tod befreit hat, ganz wesentlich auch ein geistiger — ethischer, ewiger — ist). Andrerseits aber kann Paulus

wieder behaupten, dass wir mit Christus den Tod gelitten haben, sofern wir ja ideell in Christus durch den Glauben an ihn gestorben sind; und weit entfernt, dass beide Ansichten einander widersprächen, so finden sie sich 2 Kor. V, 15 geradezu neben einander. Denn das εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν ist ganz unzweifelhaft vom stellvertretenden Sterben zu verstehen, vgl. Ritschl, altkath. Kirche p. 91. Die Ansicht dagegen, dass die Gläubigen trotz des stellvertretenden Todes Christi den Tod der Sünde noch selber in sich im vollen und eigentlichen Sinne erleiden müssten, findet sich nicht bei Paulus und kann sich nicht finden.

Die Bedeutung des stellvertretenden Todes Christi hat also ihren Mittelpunkt in dem paulinischen Fundamentalgedanken, dass uns alles Heil nur in der Gemeinschaft Christi zu Theil wird. Wie uns die Gemeinschaft des Lebens Christi in einen neuen Lebenszustand versetzt (was wir weiter unten noch genauer sehen werden), so sind wir durch die Gemeinschaft des Todes Christi in den Zustand des Todes versetzt, nämlich des Todes für die Sünde. Wir könnten der Sünde nicht gestorben sein, wenn nicht durch die Gemeinschaft des Todes Christi: Christus ist also der Sünde gestorben, damit wir in Todesgemeinschaft mit ihm zu treten und so der Sünde abzusterben vermögen. Die sündentilgende Kraft des Todes Christi besteht also ganz einfach darin, dass in der Gemeinschaft mit ihm geistig die Kraft der Sünde gebrochen, unser geistiges der Sünde Absterben ermöglicht ist, Röm. VIII, 3. Dieses Sterben wird aber ebenso durch die Todesgemeinschaft mit Christo vermittelt, wie das Leben durch die Lebensgemeinschaft mit ihm. Insofern heisst denn auch der Tod Christi nicht blos ein Tod διὰ τὰ παραπτώματα oder ὑπὲρ τῆς ἁμαρτίας oder περὶ ἁμαρτίας, sondern genauer ein Gestorbensein τῇ ἁμαρτίᾳ, Röm. VI, 10.*) Hierin liegt unstreitig nicht blos soviel, dass er durch seinen Tod die Schuld der Sünde getilgt, sondern auch dieses, dass er die

*) Vgl. unter den Auslegern Tholuck, Reiche, Fritzsche, Krehl; auch Rauwenhoff l. c. p. 116. Meyer hat wenigstens den Sinn richtig getroffen, wenn auch die sprachliche Begründung zu wünschen übrig lässt; de Wette und Rückert begnügen sich mit dem allgemeinen Sinne, „er ist in Beziehung auf die Sünde gestorben", der doch in unsern speciellern umschlagen muss.

Macht des Sündenprincipes gebrochen, im Tode über dasselbe triumphirt hat, vgl. Kol. II, 15. Aber diese Macht des Sündenprincipes ist nur ideell und principiell gebrochen; für den Einzelnen muss als Bedingung des Wirklichwerdens erst noch der Glaube hinzutreten, Röm. III, 25, den wir oben als das vermittelnde Glied der Todesgemeinschaft erkannt haben. Unsere leiblichen Leiden aber, welche wir in der Gemeinschaft mit Christo zu tragen haben, dienen nur dazu, uns Christo immer mehr zu verähnlichen und die Kraft seines Lebens an uns zu verherrlichen, nirgends aber ist ihnen selbst irgend eine sündentilgende Kraft beigelegt.

Die Summe der paulinischen Versöhnungslehre ist also diese. Die Menschheit war in Folge ihrer Sünden der göttlichen Strafgerechtigkeit, der ὀργὴ anheimgefallen. In dem zwischen Sünde und physischen Uebel (Tod) geordneten Zusammenhang offenbart sich die göttliche Gerechtigkeit. Dieser musste eine Genüge werden: Christus trat nun freiwillig ein in die Welt, trat in den Causalnexus zwischen Sünde und Tod und indem er sich so dem Tode freiwillig unterwerfen musste, offenbarte sich hierin noch die Folge der von Gott über die Menschheit verhängten ὀργὴ. Aber dieses Leiden, was den Unschuldigen traf, war kein willkürlich über ihn verhängtes, noch ein zwecklos von ihm übernommenes Leiden. Die Gnade Gottes nämlich, die Alle zur σωτηρία führen wollte, hat es also geordnet, dass diese σωτηρία nur zu Theil werde ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ 1 Kor. VI, 11, vgl. III, 11. Da uns sonach auch die Befreiung von der Sünde nur in Christi Gemeinschaft zu Theil werden konnte und sollte, so hat Gott aus Gnaden seinen Sohn gegeben, und ihn obwol er sündlos war zur Sünde gemacht, d. h. dem Fluche des Gesetzes und der Strafe der Sünde unterworfen, 2 Kor. V, 21. Hierdurch ist jedoch natürlich nicht ausgeschlossen, dass andrerseits der Tod Christi als ein freiwilliger bezeichnet wird, Gal. II, 20. (vgl. III, 13 das einfache γενόμενος). Denn indem er περὶ ἁμαρτίας starb, starb er zugleich τῇ ἁμαρτίᾳ. Er nahm den Fluch des Gesetzes und die Strafe der Sünde auf sich, und leistete durch seinen Tod der zürnenden Gerechtigkeit Gottes Genüge. Aber nicht als ob sein Tod schlechthin ein Aequivalent wäre für unsern Tod: sondern weil in seinem Tode die Bürgschaft unseres der Sünde Absterbens gegeben ist. Für Alle, die in Christi Gemein-

schaft treten, ist die Macht der Sünde gebrochen durch die Taufe auf seinen Tod, Röm. VI, 4. In Christi Tod ist die Macht des Sündenprincipes ideell schon vernichtet, Röm. VIII, 3. Die Gläubigen treten in die Gemeinschaft seines Todes ein, und werden eben dadurch von der Macht der Sünde befreit. Sonach sind wir eben dadurch, dass Christus an unserer Statt gestorben ist, ideell alle mit ihm gestorben, 2 Kor. V, 15. Sofern der Tod Christi am Kreuze aber die Bedingung unserer Befreiung von der Sünde war, ist derselbe ausdrücklich als eine Loskaufung *ἀπολύτρωσις* bezeichnet, Röm. III, 24, vgl. 1 Kor. VI, 20. VII, 23. Diese Loskaufung ist einmal und zunächst Befreiung von der Macht und der Herrschaft der Sünde über uns; eben damit ist sie aber auch zugleich Befreiung von der Strafe, welcher auch wir anheimgefallen sein würden vermöge des in uns herrschenden Sündenprincipes. Ja noch mehr: diese Befreiung vom Sündenprincipe musste, wenn sie vollständig sein sollte, alle Wirkungen dieses Principes in uns tilgen, folglich auch das Uebel im Gefolge der früher begangenen Sünden. Auch hierfür ist Christi Tod der Kaufpreis (*λύτρον, ἀντίλυτρον*) geworden: aber diese letztere Befreiung von der Strafe ist nicht unmittelbar durch Christi Tod gewirkt, sondern erst mittelbar durch die Befreiung vom Sündenprincipe. Nach unserer Auffassung der paulinischen Lehre wird uns also die Vergebung der Sünden als eine Consequenz der Befreiung vom Sündenprincipe zu Theil, nicht umgekehrt die Befreiung vom Sündenprincipe als Consequenz der Vergebung der frühern Sünden. Sofern aber beides umfasst ist, war Christi Tod recht eigentlich ein Opfertod an unsrer Statt, und sofern dieser Opfertod nöthig war um der göttlichen Gerechtigkeit willen, ein Sühnmittel (*ἱλαστήριον*), nur nicht absolute, sondern Alles nur sofern Alle ideell mit und in ihm gestorben sind durch den Glauben.

Vgl. Schleiermacher, der christliche Glaube II, p. 136 ff. Ritschl, altkath. Kirche p. 90—94. Rückert zu 2 Kor. V, 15, wo er das in der christlichen Philosophie II, 315 ff. Gesagte wieder zurücknimmt.

Ein grosser Theil der Exegeten und Dogmatiker behauptet aber, dass Christi Tod insofern ein stellvertretender gewesen sei, als er sich den Menschen als Object der Strafe substituirt, und demnach ein für allemal der göttlichen Gerechtigkeit genuggethan habe. Durch Christi Tod sei also ohne Weiteres die Strafe von

uns genommen; und erst in Folge hiervon werde in den Gläubigen das sündige Princip ertödtet. Es leuchtet ein, dass diese Stellvertretungslehre eine wesentlich verschiedene ist von der eben von uns als paulinisch entwickelten. Sie hat von vornherein das Bedenken gegen sich, dass durch eine solche Genugthuung der Gerechtigkeit Gottes in Wahrheit keine Befriedigung geschieht, dass die Stellvertretung Christi für uns im Wesentlichen auf eine Täuschung Gottes hinausläuft, sofern eine solche Stellvertretung sich zum Glauben ganz äusserlich verhält; dass mithin der Hauptzweck dieser Stellvertretung, die Befreiung von der Herrschaft des Sündenprincipes in uns nicht einmal erreicht wird, da die vergebende Gnade gar keine Garantie hat, dass der Mensch nun wirklich principiell von der Sünde loskommen, die ganze Heilsanstalt also irgend etwas nützen werde. Diese Bedenken sind von Rückert, christliche Philosophie II, 320 ff. Theologie II, 206 ff. und Ritschl, altkath. Kirche p. 86—88 mit richtigem Gefühle erörtert worden. Allein wenn beide darin eine Kritik der paulinischen Versöhnungslehre sahen, so ist der Beweis missglückt, dass diese Lehre (wie orthodox sie auch immer scheinen mag) paulinisch sei. Allerdings stimme ich Rückert völlig darin bei, dass, wäre die Lehre wirklich paulinisch, daraus für uns doch keinerlei Nöthigung hervorgehen könnte, uns ihr zu unterwerfen, weil die Praemissen falsch sind, auf die sie gebaut ist; allein so lange man meine oben ausführlich dargelegte Ansicht von der paulinischen Lehre noch nicht widerlegt hat, muss ich jener absoluten Opfertheorie die Anerkenntniss versagen, dass sie paulinisch sei. Rückert selbst scheint zu 2 Kor. V, 15 anderen Sinnes gewesen zu sein, indem er dort behauptete, dass die paulinische Versöhnungslehre zwar eine Stellvertretungslehre, aber nicht die kirchliche sei. Allein in der Theologie II, 203 ff. wo ich erwartet hatte, diese von der kirchlichen abweichende Stellvertretungslehre des Paulus entwickelt zu sehen, habe ich nichts von der gewöhnlichen, schlechthinnigen Sühnopfertheorie Abweichendes entdecken können, als das einfache Zugeständniss, dass Paulus die Sühne „doch nicht unbedingt vollzogen" denke „wie ausser dem Beisatze: *διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*, Röm. III, 25 auch die Aufforderungen 2 Kor. V, 20. VI, 1 erkennen lassen." p. 204. Ich bedauere, dass Rückert diesen Gedanken nicht in seinen weitgreifenden Consequenzen entwickelt

hat. Was Ritschl betrifft, so hat dieser sich (p. 90. 94) der richtigen Einsicht zu meiner Freude nicht entziehen können; allein er ist nur zu dem Resultate gekommen, dass Paulus eine doppelte Versöhnungslehre vorgetragen habe; eben weil er mit jener absoluten Stellvertretungstheorie nicht ausgekommen sei, so habe er Röm. VI, 1 ff. eine andere Lehre entwickelt. Soweit diese Ansicht sich auf diejenigen Stellen gründet, in welchen Christi Tod als ein Kaufpreis bezeichnet wird, so ist bereits in dem Obigen dargethan worden, wie jene Stellen sich in die von uns vorgetragene Ansicht von der paulinischen Versöhnungslehre vortrefflich einreihen. Nur eine Stelle, die besonders als Beleg für jene absolute Stellvertretungstheorie angezogen wird, Röm. III, 24 ff. ist noch genauer von uns zu erörtern. Man beruft sich hierbei darauf, dass das *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* von der Sühnung der beleidigten Gerechtigkeit Gottes verstanden werden müsse. Wir könnten uns die gewöhnliche Auslegung gefallen lassen, ohne dass wir genöthigt wären, deshalb unsere Auffassung der paulinischen Lehre zu verlassen. Denn wir haben gesehen, dass sofern es ein Act der göttlichen Gerechtigkeit war, einen Zusammenhang zwischen Sünde und physischem Uebel im menschlichen Gesammtleben zu ordnen, das Leiden und der Tod Jesu allerdings zur Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit dient, indem Jesus in dieses Gesammtleben, mithin auch in jenen Causalnexus zwischen Sünde und physischem Uebel eintrat, welcher (nicht für jeden Einzelnen, wohl aber) eben im menschlichen Gesammtleben besteht. Allein die ganze Auslegung der Stelle Röm. III, 24 ff. scheint anders gestaltet werden zu müssen. Die öffentliche Hinstellung des Todes Christi als eines Sühnmittels für unsere Sünden geschieht allerdings: *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* (*θεοῦ*) V. 25. Und zwar erscheint diese *ἔνδειξις* als nöthig, sofern Gott die früher begangenen Sünden in seiner Geduld übersah. In jener *πάρεσις*, die nicht identisch ist mit *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν*, Kol. I, 14, tritt nur die *ἀνοχὴ* Gottes heraus, die *δικαιοσύνη* aber noch nicht. Damit sie heraustrete, hat Gott Christum zu einem *ἱλαστήριον* gemacht. Aber inwiefern Christus *ἱλαστήριον* sei, wird nicht näher bestimmt. Nehmen wir nun V. 26 hinzu: *πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.* Die *δικαιοσύνη* als göttliche Eigenschaft ist also

sowol immanent als transeunt: sie besteht einmal darin, dass Gott selbst δίκαιος ist, sodann aber darin, dass Gott den Gläubigen zum δίκαιος macht. Das Letztere führt uns sehr natürlich zu derjenigen Auffassung der göttlichen δικαιοσύνη, dass Gott eben weil und insofern er selbst δίκαιος ist, auch den Menschen δίκαιον haben will. Die δικαιοσύνη also, die er von den Menschen vermöge seiner eigenen δικαιοσύνη fordert, wird das Abbild der innergöttlichen δικαιοσύνη sein müssen. Ist nun die menschliche δικαιοσύνη eben insofern wohlgefällig vor Gott, als sie ein Zustand der Rechtbeschaffenheit ist, in welchem der Mensch so ist wie er sein soll: so wird die Gerechtigkeit Gottes zunächst nichts Anderes bedeuten können. Die Rechtbeschaffenheit Gottes offenbart sich nun hauptsächlich darin, dass Gott auch von dem Menschen Rechtbeschaffenheit fordert, und insofern sie noch nicht da ist, durch Vermittelung seiner Gnade dieselbe irgendwie zu Stande bringt. Ein gegentheiliger Zustand der Menschen ist für die göttliche δικαιοσύνη unerträglich. Erst hieran schliesst sich die Idee der lohnenden und strafenden Gerechtigkeit, die ja in nichts Anderem beruht als in dem Bedürfnisse der göttlichen Heiligkeit, sein Wohlgefallen oder Missfallen an der sittlichen Beschaffenheit des Menschen, als einer seinen Anforderungen entweder entsprechenden oder zuwiderlaufenden, an den Tag zu legen. Für uns ist aber zunächst nur dieses wichtig, dass Gott vermöge seiner Rechtbeschaffenheit auch unsere Rechtbeschaffenheit herstellen will. Dies aber geschieht nach 2 Kor. V, 21 durch Christi Tod: *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ.* Nicht anders ist's an der vorliegenden Stelle. In Christi Tod ist nämlich das Mittel gefunden, einen solchen Zustand der Menschen herzustellen, den Gott wirklich für Rechtbeschaffenheit erklären kann. Denn wie sehr auch Gottes Rechtbeschaffenheit der Menschen Rechtbeschaffenheit erheischt, so ist es doch unvereinbar mit der göttlichen Rechtbeschaffenheit, einen Zustand der Menschen für rechtbeschaffen zu erklären, der dies nicht wenigstens im Principe auch wirklich wäre. Gott durfte sich daher um seine Gerechtigkeit zu offenbaren, in der gegenwärtigen Zeit nicht blos mit dem rein äusserlichen Uebersehen der Sünden genügen lassen, sondern er musste einen Zustand herstellen, der wirklich rechtbeschaffen genannt werden konnte. Statt der blossen πάρεσις

τῶν ἁμαρτημάτων musste vielmehr die Vernichtung des Sündenprincipes eintreten. Die Menschen mussten losgekauft werden von der Herrschaft des Gesetzesfluches. Die einzige Bedingung aber, unter welcher diese Loskaufung erfolgen konnte, war Christi Tod. Nur durch ihn ward es möglich, dass die Menschen anstatt alle dem Gesetzesfluche zu verfallen, vielmehr in Christi Gemeinschaft des neuen Lebens theilhaftig würden. Darum musste Gott das einzige Mittel, die Menschen vom Fluche des Gesetzes zu befreien, ergreifen; er musste den Unschuldigen dem Gesetzesfluche unterwerfen, und zeigte eben darin seine Gerechtigkeit. Wenn nun andererseits in Christi Tode sich auch die G n a d e Gottes offenbart, so ist dies nur die andere Seite derselben Sache. Denn während Gottes Rechtbeschaffenheit der Menschen Rechtbeschaffenheit, folglich auch die Mittel, welche zu derselben führten, erheischte, so war es Gottes Gnade, welche diese Mittel fand, und einen Zustand in uns geschenkweise herstellte, den Gott für rechtbeschaffen erklären konnte. Nicht insofern also ist in Christi Tod Gottes Gerechtigkeit offenbar worden, als Gott an dem unschuldigen Christus unsere Sünden unbedingt abgestraft hat, und dadurch in seinem Zorn (oder in seiner unwandelbaren Strafgerechtigkeit) ein für allemal befriedigt ist. Sondern Gottes gerechtmachende Gerechtigkeit zeigt sich darin, dass er Christum dem für die Sünde geordneten Fluche unterwarf, um durch die Gemeinschaft mit Christo die Sünder freizumachen vom Principe der Sünde. Leiden und Tod Christi sind also allerdings von Gott um seiner Gerechtigkeit willen geordnet, aber nicht um die Strafe o h n e W e i t e r e s auf den Unschuldigen überzutragen und dadurch die Schuldigen freizusprechen, sondern um durch den Tod des Unschuldigen die Möglichkeit zu gewinnen, dass die Schuldigen in der Gemeinschaft mit ihm loskommen von der Sünde und damit in Wahrheit keine Schuldigen mehr sind. Der Tod Christi ist stellvertretender Tod eines Unschuldigen für die Schuldigen, um den letzteren die Todesstrafe zu ersparen; aber dieser stellvertretende Tod ist damit noch kein schlechthinniges Aequivalent. Denn einmal setzt er jederzeit die Todesgemeinschaft der Gläubigen mit Christus voraus, vermöge welcher das Sterben des Einen Bürgschaft leistet für das Sterben Aller, 1 Kor. V, 15. Sodann ist ja dieser Tod Christi schon deshalb kein absolutes Aequivalent, weil Christus ja nicht wie die Menschen, Gewissens-

qualen zu leiden hatte. Er trat in das Gesammtleben der Menschheit ein, unterzog sich eben hierdurch eo ipso freiwillig dem Tode, litt somit durch fremde Schuld. Aber eben dadurch war der Tod für ihn nicht Strafe, sondern nur Uebel. Hiermit hängt zusammen, dass wie die lutherische Lehre ganz richtig bestimmt, Christus die Höllenstrafen nicht erdulden konnte: vgl. Dähne, paul. Lehrbegr. p. 151. Endlich ergiebt sich hieraus, dass wenn die Menschen ideell in Christo Alle der Sünde gestorben waren, wie Paulus an der so oft berührten Stelle 2 Kor. V, 15 ausdrücklich lehrt, der Anforderung der göttlichen Gerechtigkeit ideell von Seiten der Menschen wirklich Genüge gethan ist; Gott behandelt uns daher nur gerecht, wenn er uns nun auch ausdrücklich für rechtbeschaffen erklärt.*)

Dass die entwickelte Auffassung von der göttlichen Gerechtigkeit als Rechtbeschaffenheit in Wahrheit beruhe, könnten wir uns auch ohne weitere Bezeugung auf die blosse Analogie hin mit der menschlichen *δικαιοσύνη* für versichert halten. Aber eine ausdrückliche Bezeugung für unsere Ansicht gewinnen wir noch durch Röm. III, 3 ff. Die menschliche *ἀδικία* dient nach V. 5 dazu, die göttliche *δικαιοσύνη* erst recht hervorzuheben. Diese göttliche *δικαιοσύνη* steht also hier der menschlichen *ἀδικία* gegenüber. Da nun *ἀδικία* jedenfalls die Sündhaftigkeit der Menschen, also den der Rechtbeschaffenheit entgegengesetzten Zustand bezeichnet, so wird unter der göttlichen *δικαιοσύνη* die göttliche Rechtbeschaffenheit zu verstehen sein, die sich hier speciell als Wahrhaftigkeit offenbart (*πίστις τοῦ θεοῦ* V. 3.). Natürlich wird bei dem gegenwärtigen Stande der Hermeneutik Niemand mehr hieraus schliessen wollen, dass *δικαιοσύνη* und *πίστις θεοῦ* deshalb identisch seien. Jedenfalls aber ist hieraus soviel zu schliessen, dass die *πίστις* als das Besondre unter der *δικαιοσύνη* als dem Allgemeineren enthalten sei. Sonach be-

*) Vgl. hier insbesondere Rauwenhoff l. c. p. 114, und Krehl, zur Stelle „*δικαιοσύνη* hat hier den — speciellern Sinn, dass es die Eigenschaft oder Handlung Gottes anzeigt, vermöge welcher er die Sünder, wenn sie an Christus glauben, begnadigt, ihnen die Sünde vergiebt und das Heil mittheilt." Zu beachten sind auch die Versuche aller derer, die *δικαιοσύνη* lieber mit Heiligkeit, als mit Gerechtigkeit übersetzen wollen: so Rückert und Fritzsche zur Stelle; Nitzsch, System der christlichen Lehre (6. Ausgabe) p. 180.

stätigt diese Stelle unsere oben dargelegte Anschauung von der göttlichen δικαιοσύνη vollkommen. An die Strafgerechtigkeit Gottes aber Röm. III, 24 ff. zu denken, werden wir durch nichts genöthigt. Zwar ist Rauwenhoff augenfällig zu weit gegangen, wenn er den Begriff der strafenden und lohnenden Gerechtigkeit geradezu den biblischen Schriften aberkennen will (p. 114). Denn um Anderes zu verschweigen, erinnern wir nur daran, dass ja die ganze Anschauung des actus forensis, welche an Rauwenhoff einen so entschiedenen Vorkämpfer gefunden hat, auf die richterliche Gerechtigkeit Gottes (die justitia distributiva, hier speciell als remuneratoria, welche eben darum auch die justitia punitiva voraussetzt) zurückweist. Allein andrerseits muss festgehalten werden, dass eben dieser specielle Begriff nur da am Platze ist, wo er durch den Zusammenhang deutlich bedingt wird. An unserer Stelle ist nicht nur eine Strafe fordernde Gerechtigkeit Gottes nicht nur mit keiner Silbe angedeutet, sondern obendrein durch den ganzen oben erörterten Pragmatismus der Stelle, besonders durch V. 26 ausgeschlossen. Weit gefehlt also, dass von einem Zwiespalte zwischen Gnade und Gerechtigkeit die Rede sein sollte, wie Ritschl meint, so sind vielmehr Gnade und Gerechtigkeit auf das Allerengste verbunden, vgl. das τῇ αὐτοῦ χάριτι, V. 24, mit dem εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, V. 25. Hiermit ist nun auch die Ritschl'sche Kritik der Röm. III, 24 ff. vorgetragenen paulinischen Versöhnungslehre völlig erledigt. Sie beruht erstens auf einer irrigen Auslegung der δικαιοσύνη und zweitens auf einer zu äusserlichen Auffassung des Glaubens, welcher nun und nimmermehr als ein blos äusserliches Fürwahrhalten einer beliebigen Thatsache Rechtfertigungsprincip sein kann, sondern nach unserer ganzen obigen Erörterung dies vermöge seiner innern Beschaffenheit ist, sofern er nämlich ein Vertrauen auf die göttliche Gnade und allerdings auch auf die göttliche Allmacht,*) eben hierdurch aber ethische Hingabe des Gemüthes an Gott ist. Die Aufstellung Christi als

*) Nur ist hiermit die Gnade und Allmacht Gottes, wie Ritschl unbegreiflicher Weise meint, nichts weniger als identisch. Erstere bezieht sich auf den Willen, letztere auf die Kraft Gottes, die Verheissung zu erfüllen. Erst auf Grund von beiden göttlichen Eigenschaften kann der Glaube erwachsen.

ἱλαστήριον ist also nichts weniger als ein rein innergöttlicher Act, zu dem sich der Glaube blos äusserlich verhielte, sondern ist ganz unerlässlich durch den Glauben bedingt. Sie geschieht διὰ πίστεως, wie es klar und deutlich Röm. III, 25 heisst, wobei die Wortstellung (διὰ πίστεως zwischen ἱλαστήριον und ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι) noch ganz vornehmlich in Betracht kommt.

Dass übrigens unsere Ansicht die richtige sei, wird auch noch bestätigt durch Röm. V, 9: δικαιωθέντες ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς. Wäre die in Christo geschehene δικαίωσις ein rein objectiv göttlicher Act, so dürfen wir allerdings wie Dähne, paul. Lehrbegr. p. 153 meint, nicht erst hoffen, dass wir der Strafgerechtigkeit Gottes entgehen werden, sondern wir sind ihr schon entgangen. Die Aufhebung der Sündenstrafe ist aber bedingt durch die Aufhebung der Herrschaft des Sündenprincips; diese aber hat eine wesentlich subjective Seite. Die Vergebung der Sünden erfolgt mithin nur auf die Voraussetzung der durch die πίστις wirklich in uns gewirkten ethischen Erneuerung hin. Sie ist mithin ebensowenig wie diese ethische Erneuerung selbst etwas absolute mit einem Male Gegebenes. Die vollständige, definitive Errettung von der Sündenstrafe (der ὀργὴ) ist erst das Ergebniss des dereinstigen vollständigen Durchdrungenseins des menschlichen Geistes vom göttlichen Geiste. Hiermit ist die contorte Erklärung der Stelle bei Dähne p. 153 f. völlig überflüssig gemacht.

Was endlich das Verhältniss zwischen der göttlichen Gnade und Gerechtigkeit betrifft, so ergiebt sich, dass beide nur ein Ziel vor Augen haben, die menschliche Rechtbeschaffenheit. Vermöge seiner Gerechtigkeit erheischt Gott die menschliche Gerechtigkeit, vermöge seiner Gnade beschafft er die Mittel, die Menschen gerecht zu machen. Hiermit ist der engste Zusammenhang zwischen Gnade und Gerechtigkeit im Gegensatze gegen den vermeinten Widerstreit beider erwiesen. Zugleich aber ist für die Lehre von der δικαίωσις ein neues, bisher nicht erörtertes Moment gewonnen, dass nämlich die göttliche δικαιοσύνη auch als die menschliche δικαιοσύνη erheischend, die Gnadenwirksamkeit selbst erst hervorrief, und dass mithin in der gnadenweisen Versöhnung der Gläubigen durch Christi Blut die gerechtmachende göttliche Gerechtigkeit sich zeigt. —

Zweites Capitel.

Das messianische Heil positiv durch die Lebensgemeinschaf mit Christo gewirkt. ζωὴ ἐν Χριστῷ. Das πνεῦμα als Princip der Gemeinschaft mit Gott, Christo und den Gläubigen.

Der Todesgemeinschaft mit Christo entspricht die Lebensgemeinschaft; beides sind correlate Begriffe, die nur in der Wechselwirkung ihre volle Bedeutung erhalten. Dem mit Christo Gekreuzigtsein entspricht das Auferstandensein mit Christus; und das Abgestorbensein des alten Menschen hat seine nothwendige Ergänzung in der Auferstehung des neuen. Wir knüpfen nochmals an den Satz an, dessen negative Seite wir in dem Bisherigen erörtert haben, 2 Kor. V, 17: *ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά.* Was ist also das Neue?

Nach Röm. VI, 4 ist's die *καινότης ζωῆς*, nach Röm. VII, 6 die *καινότης πνεύματος*, letztere im Gegensatze zu der *παλαιότης γράμματος*. Was nun zunächst den Begriff der *ζωὴ* betrifft, so geht aus dem Zusammenhange Röm. VI, 4 hervor, dass hierunter der, der Auferstehung Christi parallele, in Folge des *βάπτισμα εἰς τὸν θάνατον* neue Lebenszustand der Gläubigen zu verstehen ist. Es liegt aber der Nachdruck nicht sowol auf der *καινότης*, so dass ein neues Leben im Gegensatze des alten gemeint wäre, sondern der Begriff *ζωὴ* ist im prägnanten Sinne zu fassen. Verheissen war diese *ζωὴ* schon im Gesetze für die rechte Erfüllung der Werke, Röm. VII, 10. X, 5. Gal. III, 12. (nach Lev. XVIII, 5); aber in Wahrheit kann sie doch nur aus dem Glauben kommen, Röm. I, 17. Gal. III, 11 nach Hab. II, 4. Ja dies ist unbedingt giltig, dass an der letztern Stelle, wo Paulus von dem Citate aus Habakuk Gebrauch macht, gerade durch dieses *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* die gegentheilige Ansicht, dass im Gesetze *δικαιοσύνη* möglich sei, widerlegt wird. Sonach ist *ζωὴ* der ganz eigenthümliche Zustand der *πιστεύοντες*, der christgewordenen Menschheit, Röm. VI, 11. 13. VIII, 6. 10. 13. 2 Kor. II, 16. VI, 9. Gal. II, 19. V, 25. Genauer wird die *ζωὴ* bezeichnet als *ζωὴ αἰώνιος*, Röm. II, 7. V, 21. VI, 22 f. Gal. VI, 8. Diese aber wird bezeichnet Röm. VI, 23 als ein *χάρισμα τοῦ θεοῦ, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Diese *ζωὴ* ist selbst ihrem Wesen nach eine *ζωὴ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, Röm. VIII, 2. vgl. Röm. XIV, 7. 8.

Sonach ist der neue christliche Zustand ein Leben in der Gemeinschaft mit Christo. Inwiefern, geht aus Röm. VI, 4 ff. hervor. An die Gemeinschaft des Todes Christi, in welche wir durch die Taufe (durch den Glauben) treten, schliesst sich die Gemeinschaft seiner Auferstehung und seines Lebens: der Gemeinschaft seines Lebens muss die Gemeinschaft seines Todes voraufgegangen sein. Daher zieht sich die Parallele zwischen der Todesgemeinschaft und der Lebensgemeinschaft durch V. 4. 5. 8—14. hindurch. Gleichwie Christus begraben wurde nicht um begraben zu bleiben, sondern um wieder aufzuerstehen, so wird auch auf unser Begräbniss eine Auferstehung folgen. In der Auferstehung Christi ist also den Gläubigen die Gewissheit auch ihrer Auferstehung gegeben. Der Zustand der Auferstandenen aber ist ein *περιπατεῖν καινότητι ζωῆς*, V. 4, weiter ein *συζῆν Χριστῷ* V. 8, ein Leben in der Gemeinschaft mit Christo. Daher erscheint denn anderwärts die *ζωὴ Χριστοῦ* als Princip der *σωτηρία*, Röm. V, 10. Christus ist uns *ὀσμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωήν*, 2 Kor. II, 16; sein Leben trägt für uns die Gewissheit unsrer eignen *ζωὴ* in sich, 2 Kor. XIII, 4. vgl. Röm. VIII, 32.

Inwiefern ist aber diese *ζωὴ* ein Leben in der Gemeinschaft mit Christo? Die Antwort kann keine andere sein als die, dass unser Leben wesentlich identisch ist mit Christi Leben. Das Leben Christi ist aber seinem Inhalte nach geistig, es ist ein gottgeweihtes Leben, Röm. VI, 10: *ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ.* Demgemäss muss auch unsere *ζωὴ* wesentlich geistig sein: ein Leben, in welchem wir nicht blos todt sind der Sünde, sondern speciell *ζῶντες τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, V. 11. Es ergeht daher die Mahnung an uns, V. 13: *παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ θεῷ ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα δικαιοσύνης τῷ θεῷ.* Röm. VII, 4 wird in ähnlicher Weise als Zweck unseres dem Gesetze Getödtetseins angeführt: *εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι, ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ*, womit man Röm. XII, 1. Gal. II, 19 vergleichen kann. Genauer wird das *ζῆν τῷ θεῷ* (Gal. II, 19.) an andern Stellen so ausgedrückt, dass das Leben der Gläubigen ein Gott und Christo geweihtes sei. Die Christen heissen daher *ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, 1 Kor. I, 2. vgl. Röm. XV, 16: *ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ.* In der Verbindung mit Christen erscheinen selbst die Heiden als gottgeweiht, 1 Kor. VII, 14.

Die Christen sollen daher ihre Leiber Gotte darbringen als θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ, Röm. XII, 1. Sie erscheinen selbst nach einem constanten Sprachgebrauche als ἅγιοι oder κλητοὶ ἅγιοι, und die Aufgabe des Christenthums ist wiederum der ἁγιασμός, Röm. VI, 19. 22. 1 Kor. I, 30 oder die ἁγιωσύνη 2 Kor. VII, 1. Das Gottgeweihtsein schliesst aber alle widergöttlichen Elemente aus: was Gott dargebracht wird, muss rein sein, Röm. VI, 19 und insbesondere 2 Kor. VII, 1: καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς — ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην. Daher enthält denn allerdings das Wort ἅγιος die tiefste Bestimmung des Begriffes Christen, und zwar in Bezug auf Versöhnung und sittliche Heiligung, wie de Wette richtig erkannt hat. Mit Fritzsche, Meyer u. A. den theokratischen Begriff von dem Begriffe der sittlichen Heiligung abzutrennen, sind wir durch nichts berechtigt.

Das neue Leben nach dem Muster des auferstandenen Christus ist also ein reines, heiliges, gottgeweihtes Leben: d. h. seine Bedeutung ist vor allen Dingen eine ethische. Aber Christi Auferstehung und Leben hat ja auch eine physische Seite: seine ἀνάστασις ist nicht sowol wie bei uns die Ertödtung des alten Menschen und die Auferstehung des neuen, sondern vor Allem eine Auferstehung vom physischen Tode, Röm. I, 4. IV, 24 f. VI, 4. 9. VII, 4. VIII, 11. 34. X, 9. 1 Kor. VI, 14. XV, 4. 12. 13. 15. 16. 17. 20. 2 Kor. IV, 14. V, 15. Gal. I, 1. Daher ist denn sein neues Leben nicht blos ein geistiges (in welcher Beziehung es so nicht einen Unterschied gegenüber dem früheren Leben Christi begründen könnte), sondern ganz besonders auch ein verklärtes und erhöhtes physisches. Soll mithin unsere Auferstehung und unser Leben völlig die Auferstehung und das Leben Christi abbilden, so muss auch in ihnen ein physisches Moment mit enthalten sein. Gar nicht bezweifelt kann dies werden 1 Kor. VI, 14. XV, 12 ff. 2 Kor. I, 9. IV, 14. Aber auch an unsrer Hauptstelle Röm. VI, 5 ff. ist in der ἀνάστασις V. 5 ein zugleich physisches Moment unverkennbar. Die meisten Ausleger beziehen hier die ἀνάστασις auf die geistige Auferstehung, auf die Auferstehung eines neuen sündenreinen Menschen im Gegensatze zu dem παλαιὸς ἄνθρωπος. Und allerdings nöthigt uns hierzu theils die Parallele mit unserm Tode, der ja auch hauptsächlich ein geistiger ist (ein der Sünde Absterben), theils die folgenden Worte ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, V. 6, welche durch die im weiter

Folgenden hervorgehobene Befreiung von der *ἁμαρτία* hauptsächlich nach der **geistigen** Seite hin markirt werden. Indessen können wir doch nicht umhin zu behaupten, dass diese *ἀνάστασις* doch **zugleich** ein physisches Element in sich trägt. Eben als geistige Auferstehung nämlich muss sie nothwendig dereinst umschlagen in die absolute Auferstehung, in welcher das Geistige und Leibliche zusammengefasst ist. Bemerkenswerth ist hierbei V. 5. Während es heisst: *σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ* fährt Paulus einfach fort: *ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα.* Wir wollen kein Gewicht darauf legen, dass das *τῷ ὁμοιώματι* nicht wiederholt ist, und dass mithin das Auferstehen mit Christo über das Bildliche hinauszugreifen scheint. Grammatisch bleibt *τῆς ἀναστάσεως* von *τῷ ὁμοιώματι* abhängig, mag nun die Wiederholung aus was immer für Gründen unterblieben sein *). Aber die Gemeinschaft des Todes Christi ist nach der obigen Erörterung p. 131 ff. nicht rein bildlich zu fassen; und wir werden daher wol ein Recht haben, ebenso über die Gemeinschaft der Auferstehung zu urtheilen, zumal da der Gedanke einer in Christi Auferstehung begründeten leiblichen Auferstehung der Seinen dem Paulus so geläufig war (1 Kor. VI, 14. XV, 12 ff. 2 Kor. IV, 14), und hier obendrein durch das Futurum nahegelegt wurde. Dass wir aber wirklich kein Recht haben, das leibliche Moment hier völlig auszuweisen, tritt noch deutlicher bei dem Begriffe der *ζωὴ*

---

*) Wenn Meyer die *ἀνάστασις* geradezu blos auf die ethische Auferstehung (sc. der Menschen) bezieht, und eben darum behauptet, dass *τῷ ὁμοιώματι* nicht habe wiederholt werden können, weil diese ethische Auferstehung eben selbst das *ὁμοίωμα* der Auferstehung Christi sei, so scheitert diese Auslegung schon an der Grammatik. Wollte man *σύμφυτοι τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα* allein als Nachsatz betrachten, so musste es heissen *σύμφυτοι τῇ ἀναστάσει.* Was Rückert (2. Ausg.) dagegen vorbringt, scheint dieses Bedenken nicht umstossen zu können. Ausserdem gebieten auch die hermeneutischen Regeln, *σύμφυτοι* in demselben Sinne wie im Vordersatze zu nehmen, **mit Christo theilhaftig**. Hieraus ergiebt sich die Nothwendigkeit, dass man zu *ἀναστάσεως* ergänze *αὐτοῦ*, und dies auf die Auferstehung Christi bezieht, wie von Winzer, Progr., Fritzsche und Krehl richtig anerkannt worden ist. Vollständig sollte demnach der Nachsatz lauten: *ἀλλὰ καὶ σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ ἐσόμεθα.* Die grosse Kürze aber des Nachsatzes scheint es völlig zu erklären, dass der Artikel *τῷ* nicht wiederholt ist, der freilich bei Wiederholung des *σύμφυτοι* nicht hätte fehlen dürfen.

heraus. Diese ζωὴ bezieht sich nämlich (wie an einer späteren Stelle noch ausführlicher zu begründen sein wird) durchaus nicht ausschliesslich auf das bereits gegenwärtige geistige Leben, sondern wird auch noch vom Glauben erwartet, und liegt ganz wesentlich mit in der Zukunft. Besonders tritt dies Röm. VI, 8 heraus, wo Meyer mit vielen anderen Auslegern den Wechsel der Tempora *ἀπεθάνομεν*, *πιστεύομεν*, *συζήσομεν* hätte beachten sollen. Das *πιστεύειν* ist der nach dem Gestorbensein mit Christo eingetretene Zustand, also zeitlich derselbe, von dem V. 11 ff. ganz deutlich die schon eingetretene ζωὴ prädicirt wird. Dieser Zustand des *πιστεύειν* also ist ein Zustand der zuversichtlichen Erwartung der künftigen *ζωὴ σὺν Χριστῷ* (vgl. 2 Kor. XIII, 4 *ζήσομεν σὺν αὐτῷ*, wo schon der Begriff des *σὺν* mehr auf eine äusserliche Gemeinschaft führt) und ist in der Gewissheit begründet, dass Christus nach seiner Auferstehung nicht wieder sterben werde, weil er ein für allemal der Sünde gestorben ist. Hieraus ergiebt sich die Nöthigung, der Ansicht von Klee und Tholuck beizutreten, welche überhaupt keine Trennung zwischen dem neuen (gegenwärtigen) geistigen, und dem künftigen ewigen (zugleich auch leiblichen) Leben zugeben wollen, eine Ansicht, der sich wenigstens für V. 8 auch de Wette zuneigt.

Wem diese Annahme als eine Vermischung fremdartiger Begriffe erscheinen sollte, dem diene zur Antwort, dass vielmehr die geistige und die leibliche Seite der ζωὴ nicht nur philosophisch unabtrennbar sind, sondern auch nach paulinischer Anschauung zusammengehören. Das geistige Leben erscheint als die innere Macht, welche das leibliche fort und fort umbildet und verklärt. Röm. VIII, 10 heisst es: *εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην.* Hieran schliesst sich gleich V. 11: *εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν.* Hier ist also V. 10 u. 11 unmittelbar hinter einander beiderlei ζωὴ, die geistige und die leibliche zusammengestellt, und zwar die letztere von der Wirksamkeit des *πνεῦμα* abgeleitet. Nach 2 Kor. IV, 10 ff. ferner tragen wir die *νέκρωσις Χριστοῦ* an unserm Körper herum, damit das Leben Christi sich an demselben wirksam erweise. Das in uns lebendige geistige Leben Christi ist es demnach, welches auch unsern Körper

lebendig und kräftig erhält trotz seiner νέκρωσις. Ja 2 Kor. V, 4 drückt Paulus den Wunsch aus, nicht ausgekleidet, sondern überkleidet zu werden: ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς, eine Ansicht, der nichts andres zu Grunde liegt, als der Gedanke, dass das in uns vorhandene göttlich geistige Leben die Kraft in sich trage, das Sterbliche gleichsam zu verschlingen, d. h. aus sich heraus die sterbliche Leiblichkeit in eine unsterbliche Leiblichkeit umzugestalten *). Sonach trägt das geistige Leben der Christen in der Gemeinschaft mit Christo das künftige leibliche Leben bereits implicite in sich, die leibliche Auferstehung der Christen ist nur ein bereits mitgesetztes, dereinst aber sich auch äusserlich herausstellendes Moment des geistigen Lebens selbst. Die geistig Auferstandenen müssen auch leiblich auferstehen: denn das geistige Leben ist unvergänglich, kann also durch den leiblichen Tod nicht unterbrochen werden, sondern muss umgekehrt die Leiblichkeit selbst zu einer himmlischen, unvergänglichen, pneumatischen verklären: δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ το θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν, 1 Kor. XV, 53. So ist denn die in der Gemeinschaft Christi gewonnene ἀνάστασις und ζωὴ weder eine blos leibliche noch eine blos geistige, sondern eine die ganze Persönlichkeit umfassende. In diesem Sinne wird vor Allem auch die Bedeutung von Röm. V, 17. 18. 1 Kor. XV (bes. vgl. V. 44 ff. 50 ff.) zu erweitern sein. Vgl. die treffliche Erörterung von Baur, Paulus p. 597—612 ff.

Diese also bestimmte ζωὴ erscheint aber nun nicht blos als ζωὴ σὺν Χριστῷ, Röm. VI. 8. 2 Kor. XIII, 4, sondern auch weiter als ζωὴ ἐν Χριστῷ, Röm. VI, 11. ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, vgl. Röm. VIII, 2. Beide Ausdrücke bezeichnen die durch den Glauben vermittelte Lebensgemeinschaft mit Christo: πιστεύομεν ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ Röm. VI, 8.

Diese enge Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo wird von Paulus allenthalben hervorgehoben. Hierhin gehören z. B. Redensarten wie Χριστοῦ εἶναι oder κυρίου εἶναι, Röm. XIV, 8. 1 Kor. III, 23. 2 Kor. X, 7. Gal. III, 29 oder τῷ κυρίῳ ζῆν, Röm. XIV, 7 ff. 2 Kor. V, 15; dieses letztere ganz besonders auf den

---

*) Hierauf scheint auch in der Hauptsache die Ansicht Auberlen's hinauszukommen, in der Recension von Lechler's apost. und nachapost. Zeitalter. Theol. Studien und Kritiken. 1852, 3.

Tod und auf die Auferstehung Christi begründet. Ferner *κολλᾶσθαι τῷ κυρίῳ*, 1 Kor. VI, 17. Diese Stellen liessen sich noch um ein Beträchtliches vermehren, wenn man alles hierher Gehörige beibringen wollte. Ganz besonders sind aber hier diejenigen Stellen zu berücksichtigen, welche die Gemeinschaft mit Christo als eine wirkliche Wesensgemeinschaft charakterisiren.

Hierher gehört vor Allem der Ausdruck: *εἶναι ἐν Χριστῷ* oder *εἶναι ἐν κυρίῳ*, Röm. XVI, 11. 1 Kor. I, 30 oder genauer die *ζωὴ ἐν Χριστῷ*, Röm. VI, 23. VIII, 2. An diese Redensart schliesst sich das von allen Verhältnissen des christlichen Lebens in den verschiedenartigsten Beziehungen gebrauchte: *ἐν Χριστῷ* oder *ἐν κυρίῳ*, Röm. III, 24. VI, 11. 23. VIII, 39. IX, 1. XIV, 14. XV, 17. XVI, 2. 3. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 22. 1 Kor. I, 2. 4. 31. III, 1. IV, 10. 15. 17. VII, 22. 39. IX, 1. 2. XI, 11. XV, 18. 19. 22. 31. 58. XVI, 19. 24. 2 Kor. II, 12. 14. 17. III, 14. V, 17. X, 17. XII, 19. Gal. I, 22. II, 4. 17. III, 14. 26. 28. V, 6. 10. VI, 15. Der zu Grunde liegende Gedanke ist dieser, dass die menschliche Persönlichkeit gleichsam aufgehoben sei in Christi Persönlichkeit, keine selbstständige individuelle Existenz ausser Christi Persönlichkeit, sondern nur in derselben habe. Daher erscheint Christus gleichsam selbst als der eine grosse Organismus, dem wir angehören, und von dem wir untrennbar sind: so 1 Kor. XII, 12. 13: *καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἕν ἐστιν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος πολλὰ ὄντα, ἕν ἐστιν σῶμα, οὕτως καὶ ὁ Χριστός· καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν κτλ.* Hier erscheint unstreitig Christus selbst als das *σῶμα*, dessen Glieder wir sind. Etwas abweichend heisst es ebds. V. 27: *ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους.* Hier ist Christus nicht mehr selbst der Organismus, dem wir als Glieder angehören, sondern wir bilden den Organismus Christi, ein Jeder von uns ein Glied desselben. Genauer heisst es Röm. XII, 5: *οὕτως οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, τὸ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη.* Hier erscheinen wir Alle als *σῶμα* in Christo, d. h. wir bilden, sofern wir Christi Persönlichkeit angehören, einen Organismus. In allen 3 Stellen beruht der Vergleich mit den verschiedenen Gliedern des Körpers auf der Verschiedenheit der Gnadengaben in Jedem, also auf einem geistigen Unterschiede. Der christliche Geist, Christi Geist, ist in Allen ein einiger, der aber in alle individuellen Unterschiede eingeht, und deshalb bei

aller Einheit eine Mannichfaltigkeit der Charismen zu Wege bringt. 1 Kor. VI, 15: οὐκ οἴδατε, ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστιν; ἄρας οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ, ποιήσω πόρνης μέλη; μὴ γένοιτο. Der Gedanke modificirt sich also an dieser Stelle nochmals dahin, dass nicht sowol wir selbst, als vielmehr unsere Leiber Glieder Christi seien, so dass Christus hier als der heiligende, belebende Geist des Organismus erscheint, unsere Geister aber in ihrer Unterschiedenheit in ihm aufgehoben sind*). Wesentlich bleibt aber allen diesen Stellen der Gedanke der Einheit in (und mit) Christo, welcher auch noch Gal. III, 28. 1 Kor. X, 16 hervortritt.

Formell verschieden von dem ἐν Χριστῷ εἶναι oder der ζωὴ ἐν Χριστῷ, an welche Gedankenform sich auch die 3 letzten Stellen anschliessen, ist die andere Wendung: Χριστὸς ἐν ὑμῖν. Hier ist vor Allem Gal. II, 20 hervorzuheben: ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός. Hiermit verbinde man Röm. VIII, 10: εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην. 2 Kor. XIII, 3: ἐπεὶ δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ, ὃς εἰς ὑμᾶς οὐκ ἀσθενεῖ, ἀλλὰ δυνατεῖ ἐν ὑμῖν und ibd. V. 5: ἢ οὐκ ἐπιγινώσκετε ἑαυτούς, ὅτι Χριστὸς Ἰησοῦς ἐν ὑμῖν; womit man 2 Kor. IV, 10 ff. vergleichen kann. Die menschliche Persönlichkeit ist also nicht als in Christi Persönlichkeit aufgehoben gedacht, sondern umgekehrt, Christi Persönlichkeit ist in unsrer Persönlichkeit so aufgehoben, dass aller Gegensatz zwischen beiden verschwunden ist. Nicht das menschliche Subject hat an das Object (Christus) seine Persönlichkeit und individuelle Existenz hingegeben, sondern das

*) Wir sehen hieraus, dass Paulus sich durchaus nicht streng an die Form des Bildes bindet, sondern in völliger Freiheit dasselbe anders gestaltet, wo es ihm die Rede zu erfordern scheint. Ich kann daher auch durchaus nicht einsehen, wie der Schritt von dieser paulinischen Lehre zu der im Epheser- und Kolasserbriefe vorgetragenen Eph. I, 21 f. IV, 15 f. Kol. I, 18. II, 19 ein so gar grosser sein solle wie Baur, Paulus p. 426 ff. u. 563. Schwegler, nachapost. Zeitalter II, 384. behauptet. Ist die Gemeinde einmal σῶμα Χριστοῦ, dann gehört sie auch nothwendig mit ihm zu einer ihn ergänzenden Einheit zusammen, Eph. I, 22; und ebensowenig zu verwundern ist die Bezeichnung Christi als κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, Eph. I, 22. IV, 15. Kol. I, 18. II, 19, welche der Bezeichnung παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλή, 1 Kor. XI, 3, gar nicht allzufern liegt.

Object hat sich im Subjecte als persönlicher Inhalt gesetzt: das Subject (meine Individualität) ist formell geblieben, aber sein Inhalt ist ein anderer geworden. Christus existirt für uns nicht als etwas Jenseitiges, ausser uns Vorhandenes, sondern er existirt in uns, sofern er wirklicher und einziger Inhalt unseres Wesens, das in uns persönliche Princip alles unsers Denkens, Redens und Thuns ist. Daher ist es Christus, der in dem Apostel redet; und an alle Christen ergeht die Mahnung Christum anzuziehen, Röm. XIII. 14: *ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν*, ja an einer anderen Stelle, Gal. III, 27 heisst es ganz allgemein: *ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε.*

Man sieht, dass trotz der mannichfachen Modification des Gedankens die Grundanschauung zurückbleibt, dass die Lebensgemeinschaft zwischen Christo und uns die allerengste ist, die überhaupt gedacht werden kann; dass sie auf einer wirklichen Wesenseinheit (Wesensidentität) beruht, welche trotz der individuellen Unterschiede nicht verwischt werden kann, und bald die menschliche Persönlichkeit als in Christi Persönlichkeit aufgehoben, bald Christi Persönlichkeit als in der menschlichen Persönlichkeit aufgehoben erscheinen lässt.

Worin liegt nun das Wesen dieser Gemeinschaft? Welches ist der gemeinschaftliche Inhalt, welcher die Identität Christi mit den seinigen constituirt? Die Antwort ist, dieser gemeinschaftliche essentielle Inhalt beider ist das *πνεῦμα*. 1 Kor. VI, 17 ist die Grundanschauung ausgesprochen: *ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν.*

Es entsteht nun die Frage, was denn unter diesem *πνεῦμα* zu verstehen sei. Zunächst begegnet uns das Wort mit einer näheren Bestimmung: *πνεῦμα δουλείας*, Röm. VIII, 15; *πνεῦμα κατανύξεως*, Röm. XI, 8; *πνεῦμα πραΰτητος*, 1 Kor. IV, 21. Gal. VI, 1. Durch alle diese Zusätze werden ethische Zustände oder Gesinnungen im guten oder üblen Sinne bezeichnet: *πνεῦμα* bezeichnet hier das uns in den jedesmaligen Zustand versetzende innere (d. h. in uns wirksame) Princip. Dann kommt aber *πνεῦμα* auch im absoluten Sinne vor, und steht dann gegenüber der *σάρξ* 1 Kor. V, 5. 2 Kor. VII, 1. Gal. IV, 29. V, 17. Es bedeutet hier den ethiseh vernünftigen Theil unseres Wesens, gegenüber dem sinnlichen: Geist im Gegensatze zum Körper. Aehnlich ist der Begriff gebraucht, wenn *πνεῦμα* und *σῶμα* einander gegen-

überstehen: 1 Kor. VII, 34. Hier tritt besonders der Gegensatz des äusserlich Erscheinenden und des innerlich Lebendigen und Wirksamen heraus. Dieses *πνεῦμα* ist das Edlere und Höhere in uns, daher die Aufforderung zum *περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα* im Gegensatz zum *περιπατεῖν κατὰ σάρκα*, Röm. VIII, 1 (rec.) 4. 5. Gal. V, 16, vgl. Gal. V, 25. VI, 7 f.

Aber dieses *περιπατεῖν πνεύματι* oder *κατὰ πνεῦμα* findet in der vorchristlichen Zeit überhaupt nicht statt: *πνεῦμα* und *σάρξ* sind ja im fortwährenden Kampfe begriffen Gal. V, 17. In diesem Kampfe aber unterliegt der *ἔσω ἄνθρωπος* in der vorchristlichen Zeit, und bringt es nur bis zum Wohlgefallen am Guten, Röm. VII, 15 ff.*).

Daher ist denn im Christenthume das *πνεῦμα ἀνθρώπου* unterstützt durch ein anderes *πνεῦμα*. Dieses *πνεῦμα* erscheint als ein Kindschaft wirkendes, Röm. VIII, 15, als ein *πνεῦμα θεοῦ*, Röm. VIII, 14. Seine Wirksamkeit wird V. 16 dahin bestimmt: *αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ*, womit man V. 23 vergleichen kann. Derselbe Unterschied wird noch gemacht 1 Kor. II, 11: *τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτως καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ.* Nur das Wesensverwandte, muss der Sinn dieser Worte sein, kann das Wesensverwandte ergreifen: der Geist des Menschen kann also nicht das Wesen Gottes, sondern nur das Wesen der Menschen begreifen. Dann aber fährt er V. 12 fort: *ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν.* Damit uns Christen nun eine Kenntniss der göttlichen Dinge möglich würde, haben wir *τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ* empfangen, welches uns also emporhebt über den gewöhnlichen Menschengeist, das *πνεῦμα τοῦ κόσμου* wie es die profane Menschheit hat. Dieses *πνεῦμα τοῦ κόσμου* ist mithin der von Gott abgewendete Geist**): ihm gegen-

---

*) Dass hier nicht vom Zustande des Christen die Rede sei, sondern vom Zustande in einer vorchristlichen Periode zunächst unter dem Gesetze, kann nach Vergleich der vorhergehenden Verse (von V. 7 an), desgleichen des *αὐτὸς ἐγώ*, V. 25, welches einen Gegensatz zur Gnadenwirkung Gottes in Christo begründet, und auf die eigne Kraft des Menschen an sich hinweist, nicht bezweifelt werden. Vgl. unsere Erörterung oben p. 56 ff. —

**) Die Meyer'sche Erklärung würde richtig sein, wenn er nicht hin-

über ist πνεῦμα ἐκ τοῦ θεοῦ ein in den Christen thatsächlich wirksames, seinem Ursprunge nach von Gott stammendes, seinem Wirken nach zu Gott führendes, seinem Wesen nach dem göttlichen Wesen verwandtes πνεῦμα.

Dieses πνεῦμα ἐκ τοῦ θεοῦ herrscht nun nach der paulinischen Lehre so ausschliesslich im Menschen, dass es das menschliche πνεῦμα mit sich wie zu einer Einheit verbindet. Daher denn ausser diesen beiden Stellen der Unterschied zwischen einem göttlichen πνεῦμα als dem leitenden, und einem menschlichen πνεῦμα als dem geleiteten nirgends aufbehalten ist, und τὸ πνεῦμα sonst überall das göttliche πνεῦμα ist, welches das menschliche πνεῦμα sich zur Einheit verbunden hat.

Die Wirksamkeit dieses πνεῦμα wird nun zunächst ganz allgemein als eine δύναμις, δύναμις θεοῦ etc. bezeichnet. Hierher gehört zunächst 1 Kor. II, 4.: καὶ ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου (ἐγένετο) — ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως. Wir werden hier schwerlich an die Wunder denken dürfen, sondern vielmehr an die ins Gemüth eindringende überwältigende Kraft der göttlichen Wahrheit. Aber woher hat sie diese Kraft? Antwort: durch das πνεῦμα, vermöge der Wesensverwandtschaft, in welche das göttliche πνεῦμα mit dem menschlichen πνεῦμα sich zu setzen vermag. Die Wirksamkeit des paulinischen Lehrvortrags besteht also darin, dass das πνεῦμα und die δύναμις, d. i. der (göttliche) Geist und dessen alles Geistige an sich ziehende Kraft, in diesem Lehrvortrage sich offenbart. Wir werden daher in allen Stellen, wo die Verkündigung des Evangeliums als eine göttliche δύναμις bezeichnet wird, dies auf das πνεῦμα θεοῦ beziehen, welches innerlich mit dem πνεῦμα ἀνθρώπου sich vermittelt, und letzteres so zu einem πνεῦμα ἅγιον umwandelt. So 1 Kor. I, 18: ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστὶν, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστιν. Röm I, 16: οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον· δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστιν εἰς

zugesetzt hätte „dieser Geist ist das diabolische πνεῦμα", was von de Wette bereits widerlegt worden ist. De Wette's Auslegung „der Geist der Menschenweisheit" ist im Zusammenhange begründet, nur ist sie zu eng. Unmittelbar ist es nur Geist der gottabgewendeten, d. h. eben profanen, heidnischen Menschheit; dass diese Weisheit sucht, ist erst aus dem Zusammenhang zu ersehen. Die Billroth'sche Auslegung ist trotz des von Meyer verworfenen philosophischen Gewandes im Wesen ganz richtig.

σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι. An beiden Stellen ist die δύναμις auf die Geisteswirksamkeit in den Gläubigen bezogen. Ebenso ist's 1 Kor. IV, 19 f.: γνώσομαι οὐ τὸν λόγον τῶν πεφυσωμένων, ἀλλὰ τὴν δύναμιν· οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ἐν δυνάμει. Die charakteristische Eigenthümlichkeit der βασιλεία τοῦ θεοῦ besteht also eben darin, dass sich in ihr die innere Geisteswirksamkeit offenbart. Ja 1 Kor. I, 24 heisst Christus selbst θεοῦ δύναμις, sofern eben durch ihn die göttliche Geisteswirksamkeit vermittelt, oder wie wir später sehen werden, der wirksame Gottesgeist zur persönlichen Existenz gekommen ist. Zunächst wird daher die Thätigkeit Gottes als δύναμις bezeichnet. Siehe ausser den schon citirten Stellen noch Röm. I, 20. IX, 17, besonders die lebenswirkende Thätigkeit Gottes 1 Kor. VI, 14. 2 Kor. IV, 7. XIII, 4, vgl. 1 Kor. XV, 43. Eben dieselbe Bezeichnung hat ferner die Thätigkeit Christi empfangen (1 Kor. V, 4) vgl. 2 Kor. XII, 9, nach welcher Stelle sich die Kraft Christi besonders an der geistigen Belebung und Stärkung der physisch Schwachen offenbart. Endlich aber wird die Thätigkeit des πνεῦμα ebenfalls als δύναμις bezeichnet, Röm. XV, 13. 19. Im ersteren Verse begründet sich ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου die Kräftigung und das sich reichlich Erweisen der christlichen Hoffnung; V. 19 wird die δύναμις πνεύματος ἁγίου mit der Wunderkraft parallelisirt; daher denn die Wunderkräfte, welche vom heiligen Geiste abzuleiten sind, δυνάμεις heissen, 1 Kor. XII, 10. 28. 29. 2 Kor. XII, 12. Doch ist diese Wirksamkeit des Geistes durchaus als eine innerliche gedacht: daher denn auch die verschiedenen Arten der Gnadengaben als δυνάμεις bezeichnet werden, Gal. III, 5. Endlich Röm. I, 4 erscheint das πνεῦμα als lebengebende Kraft.

Sonach hätten wir über das πνεῦμα zunächst soviel festgestellt, dass es seiner Wirksamkeit nach ein innerlich kräftiges Princip ist, welches Gewaltiges in dem Menschen hervorbringt: es durchdringt die Gemüther, zieht die Herzen allmächtig heran, wirkt die Gnadengaben der Prophetie, des Zungenredens u. s. f., giebt die Kraft Wunder zu thun, und offenbart sich allenthalben als Quelle eines von Innen sich ausgestaltenden Lebens.

Wir gehen jetzt einen Schritt weiter, um die eigentliche Beschaffenheit dieses πνεῦμα kennen zu lernen. Hier erfahren wir, dass es seinem Wesenscharakter nach πνεῦμα ἁγιωσύνης ist, Röm. I, 4 oder πνεῦμα ἅγιον, Röm. V, 5. IX, 1. XIV, 17. XV,

13. 16. 19. 1 Kor. II, 13. (rec.) VI, 19. XII, 3. 2 Kor. VI, 6. XIII, 13. Dies heisst nach unsrer obigen Erörterung eigentlich gottgeweihter Geist, oder nach der zweiten, aber nicht minder gewöhnlichen Bedeutung ein reiner, von allem Widergöttlichen freier Geist, Geist der Heiligkeit oder heiliger Geist. Beide Bedeutungen sind untrennbar, und die zweite folgt aus der ersten unmittelbar. Es wird hierdurch das *πνεῦμα* als ethisches, gottverwandtes Princip charakterisirt. Insofern ist denn das *πνεῦμα* das Princip, welches die Heiligung in uns vermittelt, Röm. XV, 16: *ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, vgl. 1 Kor. VI, 11: *ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν.* Hier erscheint das *πνεῦμα* gar als auch die Sündentilgung und Rechtfertigung in uns bewirkend. Röm. VIII, 13: *εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε.* Das *πνεῦμα* erscheint also als die die Macht der sinnlichen Natur brechende Gewalt: diese Unterjochung der Sinnlichkeit aber ist im Christenthume nicht nur nichts Unmögliches, sondern sogar allgemeine Voraussetzung bei Allen, welche *τοῦ Χριστοῦ* sind, Gal. V, 24. So gewinnt denn nun das *πνεύματι* oder *κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν* erst im Christenthume seine rechte Bedeutung: in der vorchristlichen Zeit war ja das Gegentheil das Herrschende, das *περιπατεῖν κατὰ σάρκα.* Daher denn *σάρξ* und *πνεῦμα*, oder *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν* die unterscheidenden Merkmale der christlichen und vorchristlichen Weltperioden sind, Röm. VIII, 1. (rec.) 4. 5. Gal. III, 3. (vgl. Röm. IV, 1.) Gal. V, 16. 24 u. 25. In diesem Gegensatze tritt ein Doppeltes heraus. Zunächst der Gegensatz zwischen der Herrschaft der Sinnlichkeit und der Herrschaft eines ethischen Lebensprincipes; weiterhin aber der noch allgemeinere Gegensatz zwischen der Aeusserlichkeit und der Innerlichkeit der Gesinnungs- und Handlungsweise. Das Letztere tritt besonders bei dem Begriffe der äusserlichen und innerlichen *περιτομή* heraus, Röm. II, 27 ff.: hier steht *ἡ ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή* der *περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι* gegenüber. Hiermit vgl. man Gal. IV, 29.: *ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς* gegenüber dem *κατὰ πνεῦμα*, vgl. auch Röm. IX, 8. Gal. III, 16 ff. Desgleichen gehört hierher der Gegensatz zwischen *γράμμα* und *πνεῦμα*, Röm. II, 29. VII, 6. 2 Kor.

III, 6 ff. Hiernach ist denn das πνεῦμα als specifisch unterschiedenes Princip des Christenthums eingesetzt, und demnach seine Neuheit behauptet, Röm. VII, 6. Vgl. übrigens hierbei die von uns schon oben im 3. Cap. des zweiten Abschnittes angestellte Erörterung p. 54 f. und 86 f. bes. in der Anmerkung.

Das Wesen des πνεῦμα ist also genauer dieses, dass es ein innerliches, ethisches Princip in uns ist; ein innerer Drang, der uns treibt, daher von einem ἄγεσθαι πνεύματι gesprochen wird, Röm. VIII, 14. Gal. V, 18. Demgemäss hat das πνεῦμα seinen eigentlichen Sitz in der καρδία, ist vorherrschend Sache des Gemüths, Röm. II, 29. Gal. IV, 6. Als ein solcher innerer Drang des Herzens erscheint das Ergriffensein vom Geiste als ein ζεῖν τῷ πνεύματι, Röm. XII, 11. Hiernach erscheint die schon oben herausgehobene wunderwirkende Kraft des πνεῦμα auch noch genauer im ethischen Lichte; die Charismen, die herrlichsten Blüthen, welche das christliche Leben treibt, erscheinen vom πνεῦμα gewirkt, als Früchte der höchsten Begeisterung, 1 Kor. XII—XIV, bes. XII, 4. 7—13, daher sie auch geradezu πνευματικὰ oder χαρίσματα πνευματικὰ heissen, Röm. I, 11. XV, 27. 1 Kor. XII, 1. XIV, 1. Unter diesen Gnadengaben erscheint besonders die Glossolalie zwar durchaus nicht als die höchste, aber doch als die, in welcher das πνεῦμα, als das von religiös-sittlicher Begeisterung ergriffene Gemüth allein wirksam ist, der νοῦς aber zurücktritt, 1 Kor. XIV, 14 ff.

Das πνεῦμα gehört aber nicht ausschliesslich dem Gemüthe an: es wirkt auch die höhere, religiös-sittliche Erkenntniss, 1 Kor. II. Auch die προφητεία ferner gehört unter die Geistesgaben, diese aber gehört im Gegensatze der Glossolalie dem νοῦς an, 1 Kor. XIV, 3 ff. Endlich leistet das πνεῦμα Bürgschaft, dass wir die Wahrheit reden, Röm. IX, 1.

Ueber das Verhältniss des πνεῦμα zu dem Kernpunkte des christlichen Lebens, zur πίστις, desgleichen über das Ausgehen der Hoffnung und der Liebe vom Geiste wird weiter unten noch besonders die Rede sein müssen.

Die gesammte Bedeutung des πνεῦμα wird nun darin zusammengefasst, dass es Princip des Lebens ist. So heisst es Röm. VIII, 6: τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη. Leben und Frieden (sc. mit Gott als das sich Einswissen mit ihm) ist also das, worauf das Streben des Geistes

gerichtet ist. Ebenso heisst es 2 Kor. III, 6: το πνεῦμα ζωοποιεῖ. Es ist hiermit zunächst das innere ethische Leben gemeint, dessen einzelne Momente wir oben kennen lernten. Das πνεῦμα wird daher ausdrücklich als der principielle Charakter der ζωὴ ἐν Χριστῷ bezeichnet, Röm. VIII, 2: ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ. Die ζωὴ ἐν Χριστῷ besteht also ihrem inneren Wesen nach selbst in πνεῦμα. Umgekehrt heisst es, dass der Geist selbst Leben sei, Röm. VIII, 10: τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ, wo dies entgegensteht dem τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν, der Wechsel zwischen dem Adjectivum und Substantivum also jedenfalls bedeutungsvoll und beabsichtigt ist. Das πνεῦμα erscheint hiernach nicht blos als Princip des Lebens, sondern als wesentlicher Charakter dieses Lebens selbst. Ist nun aber in dem Bisherigen überall ζωὴ zunächst nur von dem innern ethischen Leben zu verstehen, so zwingt uns Röm. VIII, 11 auch ein physisches Moment mit zu berücksichtigen: εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν. Hier ist entschieden auch die Neubelebung unserer Leiber unter die Wirksamkeit des πνεῦμα gestellt, aber auch Christi Auferweckung scheint nach dieser Stelle von Gott vermittelst des πνεῦμα vollzogen worden zu sein, womit man Röm. I, 4 vergleichen kann: τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν *). Doch ist das πνεῦμα nicht so ohne Weiteres physisches Lebensprincip. Vielmehr ist das Geistige als das herrschende Element zu betrachten, welches auch das Physische durchdringt und verklärt. So sind die auferstandenen Leiber eben keine rein physischen Leiber mehr; statt irdischer sind sie himmlische geworden, statt psychischer vielmehr pneumatische Leiber, vgl. 1 Kor. XV, 44: σπείρεται σῶμα ψυχικὸν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν. εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικὸν, ἔστιν καὶ πνευματικόν, vgl. oben p. 156 f.

Hiermit sind wir aber wieder bei dem Punkte angelangt, von welchem unsere Untersuchung ausging; das πνεῦμα ist das πνεῦμα τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ, Röm. VIII, 2, d. h. das unsere Lebens-

*) Vgl. über die ganze Stelle ausser den Auslegungen von Rückert, Krehl, Meyer, auch Baur, Paulus p. 635. und insbesondre Zeller, über das πνεῦμα ἁγιωσύνης, Theol. Jahrb. 1842, p. 486—494.

gemeinschaft mit Christo vermittelnde Princip. ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν, 1 Kor. VI, 17. Nachdem wir den Begriff des πνεῦμα nun genauer erörtert haben, wird es uns nicht schwer fallen, diesen Gedanken in seiner ganzen Bedeutsamkeit zu erfassen. Die Gemeinschaft mit Christo in der Einheit des Geistes ist nämlich eine wirkliche Wesensgemeinschaft. πνεῦμα macht nämlich das Wesen Christi selbst aus, 2 Kor. III, 17: ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, wobei noch der Artikel vor dem Prädicate insbesondere ins Auge gefasst werden muss: Christus ist das πνεῦμα, das ganze volle πνεῦμα. Das göttliche πνεῦμα hat sonach in Christo persönliche Existenz erlangt. Ebenso zu betrachten ist die Stelle 1 Kor. XV, 45: ἐγένετο — ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ (d. i. eben Christus) εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. Die lebendig machende Geisteskraft also, die in uns ein neues ethisch-physisches Leben schafft, ist in Christo persönlich geworden. Von ihm aus, dem ἄνθρωπος ἐπουράνιος, beginnt eine neue Reihe; in dieser Reihe ist das Pneuma das charakteristische Merkmal. Ja, dieses πνεῦμα macht so sehr Christi Wesen aus, dass er erst vermöge desselben υἱὸς ist, Röm. I, 4: τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης *).

Sonach darf es nicht auffallen, wenn unser Verhältniss zum πνεῦμα gerade so dargestellt wird, wie unser Verhältniss zu Christo selbst. Der Formel ἐν Χριστῷ, welche das Aufgehobensein unserer Individualität in Christo ausdrückt, entspricht die Formel ἐν πνεύματι oder ἐν πνεύματι ἁγίῳ, Röm. II, 29. IX, 1. XIV, 17. 1 Kor. XII, 3. 9. 13. Gal. VI, 1 **). Auch die vollständige Redensart εἶναι ἐν πνεύματι ἁγίῳ findet sich Röm. VIII, 9. Der anderen Formel aber Χριστὸς ἐν ἡμῖν entspricht genau der Ausdruck πνεῦμα ἐν ἡμῖν. Vom πνεῦμα wird nämlich ein οἰκεῖν oder ἐνοικεῖν ἐν ἡμῖν ausgesagt, Röm.

*) Vgl. Zeller, über das πνεῦμα ἁγιωσύνης, Theol. Jahrb. l. c. Derselbe in den Beiträgen zur neutestamentlichen Christologie, Theol. Jahrb. 1842, p. 60. De Wette's Ansicht, welcher blos die ethische Seite festhalten, jede metaphysische Deutung aber abgewiesen wissen will, beruht auf einer gewaltsamen Scheidung des von Natur Zusammengehörigen.

**) Unterschieden hiervon ist noch ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου, Röm. XV, 13. 19. Vgl. 1 Kor. II, 4, welches mehr die in uns wirkende Kraft des πνεῦμα, als dieses πνεῦμα selbst als persönliches Princip bezeichnet, in welchem wir aufgehoben sind.

VIII, 9. 11. 1 Kor. III, 16; und an der Römerstelle wechselt die Bezeichnung πνεῦμα ἐν ἡμῖν, V. 9. 11. mit der anderen Χριστὸς ἐν ἡμῖν V. 10, ein Beweis, dass durch Beides wesentlich derselbe Begriff ausgedrückt wird. Ganz dieselbe Ansicht begegnet uns 1 Kor. VI, 19, wo der Leib ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος heisst. Endlich ist durch Röm. VIII, 9, wo wir die Redensarten πνεῦμα ἐν ἡμῖν und ἐν πνεύματι ἁγίῳ neben einander finden, die wesentliche Identität beider Anschauungen trotz der verschiedenen Anschauungsform bestätigt.

Wenn nun das πνεῦμα, welches in uns ist, als ein πνεῦμα Χριστοῦ, Röm. VIII, 9 oder κυρίου 2 Kor. III, 17 oder τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ Gal. IV, 6 bezeichnet ist, so ist darin jedenfalls mehr als die (allerdings dem Ausdrucke κύριος πνεύματος 2 Kor. III, 18 ganz entschieden zu Grunde liegende) Ansicht ausgesprochen, dass das πνεῦμα von Christus ausgeht. Vielmehr ist πνεῦμα Χριστοῦ nach dem Obigen (Röm. 1, 4. 1 Kor. XV, 45. 2 Kor. III, 17 ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν) das die Wesensgemeinschaft mit Christo in uns thatsächlich vermittelnde, von Christus ausgehende göttliche Lebensprincip.

In seinem letzten Grunde geht aber das πνεῦμα auf Gott zurück, ist πνεῦμα τὸ ἐκ θεοῦ, 1 Kor. II, 12 vgl. die Stellen, in welchen der Ursprung des πνεῦμα in uns von Gott hergeleitet wird, 2 Kor. I, 22. V, 5. Gal. III, 5. IV, 6. u. ö. Demgemäss heisst das πνεῦμα sehr häufig πνεῦμα θεοῦ, Röm. VIII, 9. 14. 1 Kor. II, 10. (rec.) 11. 14. VI, 11. VII, 40. XII, 3. 2 Kor. III, 3. Doch ist mit der Erklärung „Geist von oder aus Gott" der Begriff πνεῦμα θεοῦ wiederum nicht erschöpft. Vielmehr ist es auch der zwischen Gott und den Menschen vermittelnde Geist, Röm. VIII, 26. Sein Geschäft ist, dass es unsere Wünsche vor den Thron Gottes bringt: κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων, V. 27. Zunächst ist das πνεῦμα in dieser Beziehung Offenbarungsprincip: 1 Kor. II, 10: ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος (sc. die Allen bis dahin verborgene Herrlichkeit, die Gott Denen, die ihn lieben, bereitet hat). τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ. Die folgenden Verse dienen nur dazu, den näheren Nachweis zu führen, inwiefern das πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ uns die göttlichen Geheimnisse (τὸν νοῦν κυρίου wie es in dem Citate aus Jes. XL, 13 heisst) enthülle. Das πνεῦμα ist's, was die göttlichen Weisungen an uns vermittelt; so

reist z. B. Paulus nach Jerusalem *κατὰ ἀποκάλυψιν*, Gal. II, 2. Andrerseits ist aber auch der Geist der Vermittler der göttlichen Liebe zu uns, Röm. V, 5: *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν.* Hiermit hängt nun auch die andere Lehre zusammen, dass das *πνεῦμα* uns in den Zustand der Kindschaft bei Gott versetzt: *πνεῦμα υἱοθεσίας*, Röm. VIII, 15. Gal. IV, 6. Der Ausdruck *υἱοθεσία* bezeichnet nicht sowol die Kindschaft selbst, als vielmehr die Annahme an Kindesstatt, die Adoption: vgl. Meyer und Fritzsche zu Röm. VIII, 15. Hilgenfeld zu Gal. IV, 6. Diese *υἱοθεσία* war den Israeliten vermöge der an Abraham ergangenen Verheissung zugesagt, Röm. IX, 4. Gal. III, 7. Allein dies ist nicht so zu verstehen, als ob damit diese Verheissung an die fleischliche Abstammung gebunden wäre. Die *τέκνα Ἀβραὰμ* sind nicht ohne Weiteres *τέκνα τοῦ θεοῦ*, sondern nur die *τέκνα τῆς ἐπαγγελίας*, Röm. IX, 7. 8. Gal. IV, 23. 28. Obwol Abraham zwei Söhne hatte, so ist doch nur einer der Verheissung theilhaftig. Die Verheissung der *υἱοθεσία*, welche ursprünglich den Israeliten galt, wird nun Röm. IX, 26 auf die Heiden (den *οὐ λαός*) übertragen. Als Grund dieser Verfügung tritt sehr deutlich hervor das Wesen der Gotteskindschaft selbst. Das wesentliche Merkmal des Sohnes ist Freiheit, gegenüber der im Judenthume herrschenden Knechtschaft. Das wird schon bildlich dargestellt Gal. IV, 21 ff. Der Sohn der Sklavin soll nicht Erbe sein, sondern nur der Sohn der Freien. Der Sohn tritt daher principiell dem Knechte gegenüber, sein ganzer Lebenszustand ist ein anderer. Der Knecht hat ein *πνεῦμα δουλείας*; ihm gegenüber ist das Princip des Sohnes die Freiheit, Röm. VIII, 21. So steht denn das *πνεῦμα υἱοθεσίας* geradezu dem *πνεῦμα δουλείας* entgegen, Röm. VIII, 15. Das *πνεῦμα υἱοθεσίας* wird hiermit noch als ein *πνεῦμα ἐλευθερίας* bezeichnet. Was aber unter dieser *ἐλευθερία* zu verstehen sei, wird klar aus den Röm. VIII, 15 noch hinzugefügten Worten *ἐν ᾧ κράζομεν· ἀββᾶ ὁ πατήρ.* Damit ist der Begriff der Sohnschaft in seiner innersten Tiefe erfasst. Statt uns vor Gott zu fürchten, stehen wir vermöge der Kindschaft in dem allerinnigsten, vertrautesten Verhältniss zu ihm. Das *ἀββᾶ ὁ πατὴρ* ist der significante Ausdruck des allerherzlichsten, kindlichsten Vertrauens zu Gott. Das Wesen der Kindschaft ist also dieses, dass wir uns nicht mehr äusserlich zu

Gott verhalten, sondern uns in der schlechthinnigen Hingabe an ihn unserer Sonderpersönlichkeit gleichsam entäussern. Daher wird's denn erklärlich, dass ein solches inniges Verhältniss für uns subjectiv nur aus dem Glauben kommen kann, Gal. III, 7 ff. III, 26. Aber der Begriff des Glaubens erschöpft den der Kindschaft noch nicht. Der Glaube ist nur die eine subjective Seite, die volle Hingebung des Gemüthes an Gott. Hieran schliesst sich nun erst die objective Seite, das Geisteszeugniss in uns, vermöge dessen wir uns erst als Kinder Gottes fühlen, Röm. VIII, 16: *αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ.* Beide Seiten sind zusammengefasst in dem *κράζειν ἀββᾶ ὁ πατήρ.* Wir rufen so, sofern wir uns im kindlichen Vertrauen an Gott ergeben haben; aber doch würde dieser kindliche Ruf nicht stattfinden, wenn wir nicht im Geiste wären. Zur vollen Kindschaft muss erst noch das *πνεύματι θεοῦ ἄγεσθαι* hinzukommen: daher ist Röm. VIII, 15 unter dem *πνεῦμα υἱοθεσίας* nicht sowol der Geist zu verstehen, den die Kinder haben, sondern der Geist, der uns in den Zustand der Kindschaft versetzt, wie dies schon sprachlich durch den gebrauchten Ausdruck *υἱοθεσία* bestätigt wird*). — Dieses uns in den Zustand der Kindschaft versetzende *πνεῦμα* heisst nun Gal. IV, 6: *τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.* Da der Zusatz *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* gleich nach den Worten *ὅτι δέ ἐστε υἱοί* gebraucht ist, so muss man darin eine Absichtlichkeit finden. Es muss also der Gedanke in den Worten gefunden werden, dass wir als Söhne denselben Geist empfangen haben, der Gottes Sohne eigen ist. Es wird mithin ausgesprochen, dass wir in demselben Sinne Söhne sind, als Christus es ist, wenigstens insofern als das die Sohnschaft constituirende Merkmal das *πνεῦμα*, in Christo und in den durch Christus Erkauften dasselbe ist**). Eben dahin führt Röm.

*) Je nach der verschiedenen Anschauungsform kann man die Priorität der Geistesmittheilung vor der Gotteskindschaft, (Röm. VIII, 15. 23.) oder die Priorität der Gotteskindschaft vor der Geistesmittheilung (Gal. IV, 6.) behaupten. Blos das Letztere zuzugeben wie Hilgenfeld thut (Galaterbrief p. 176.) ist einseitig. Die Verschiedenheit der Anschauung hängt damit zusammen, dass die Gotteskindschaft selbst bald als wirklich bald als noch zukünftig gefasst wird, wie unten noch weiter gezeigt werden soll.

**) Ein wichtiger Unterschied zwischen Christus und uns bleibt jedoch stets in der Art des Besitzes. Christo ist Geistbesitz und Kindschaft ur-

VIII, 17: εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ. Die κληρονομία also, welche wir als Söhne Gottes empfangen, ist keine andere als die, welche Christus in gleicher Eigenschaft empfängt: folglich ist auch in diesem Stücke kein Unterschied zwischen Christi Sohnschaft und unserer Sohnschaft.

Doch nicht genug, dass durch das πνεῦμα sich Gott uns offenbart, dass er durch dasselbe seine Liebe zu uns vermittelt, dass er uns endlich durch dasselbe in ein Kindesverhältniss zu sich versetzt: durch eben den Besitz dieses Geistes stehen wir nicht blos mit Christo, sondern auch mit Gott in essentieller Verbindung. Das πνεῦμα erscheint nämlich als wesentlicher Charakter Gottes selbst. So heisst es 2 Kor. III, 3: πνεῦμα θεοῦ ζῶντος. Wenn man festhält, dass gerade die ζωή (im prägnant christlichen Sinne) der wesentliche Inhalt des πνεῦμα ist, so liegt der Schluss sehr nahe, dass das Wesen Gottes selbst dem Paulus recht eigentlich in der ζωή, und insofern auch im πνεῦμα gelegen habe. πνεῦμα θεοῦ würde hiernach ebenfalls wie πνεῦμα Χριστοῦ nicht blos das von Gott ausgehende πνεῦμα bezeichnen, sondern auch das in Gott selbst wesenhaft vorhandene, gerade so wie Gott sowol als ὁ ζῶν 2 Kor. III, 3. VI, 16 als auch als ὁ ζωοποιῶν Röm. IV, 17 dargestellt wird. Diese Vermuthung wird durch Folgendes zu einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erhoben. 2 Kor. V, 19 heisst es: θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ. Hier ist ein wesentliches Einwohnen Gottes in Christo gelehrt, zum Zwecke der καταλλαγή; dieses Einwohnen ist aber doch wol kein anderes als ein Einwohnen κατὰ πνεῦμα. Ja, dieses wesentliche Einwohnen Gottes findet nicht blos bei Christo, sondern auch bei den Christen statt: wie wir ein ναὸς πνεύματος ἁγίου sind, so sind wir auch ein ναὸς τοῦ θεοῦ, 1 Kor. III, 16. 2 Kor. VI, 16. An ersterer Stelle οὐκ οἴδατε, ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστε καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν; wird geradezu die Parallele ausgesprochen zwischen Gotte und dem Geiste. Insofern als das πνεῦμα Gottes in uns wohnt, sind wir auch ein Tempel Gottes selbst, d. h. durch das πνεῦμα stehen wir in wirklicher Wesensgemeinschaft mit Gott. An der zweiten Stelle heisst es: τίς συγκατάθεσις ναῷ θεοῦ μετὰ εἰδώλων;

---

eigen, wir haben Beides erst empfangen durch Christum. Vgl. Hilgenfeld l. c. p. 175.

ἡμεῖς γὰρ ναὸς θεοῦ ἐσμεν ζῶντος, καθὼς εἶπεν ὁ θεός· ὅτι ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς κτλ. Es wird auch hier ein wesentliches Einwohnen Gottes in uns gelehrt, und zwar wird der Nachdruck gerade darauf gelegt, dass es ein Einwohnen des lebendigen Gottes im Gegensatze zu den Götzen sei. Hierzu tritt ferner 1 Kor. XIV, 25, wo die Anerkennung der göttlichen Wahrheit des Christenthums von Seiten eines heidnischen Hörers der Prophetie ausgedrückt wird: *καὶ οὕτως πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον προσκυνήσει τῷ θεῷ, ἀπαγγέλλων ὅτι ὄντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστιν.* Hierbei wird nothwendig vorausgesetzt, dass der Heide eben die Wahrheit bekannt habe; und dass das *ἐν ὑμῖν* nicht unter euch, sondern in euch bedeuten müsse, ist fast von allen Auslegern anerkannt. Zu den angeführten Stellen füge man schliesslich noch Stellen wie *καυχᾶσθαι ἐν θεῷ*, Röm. II, 17. V, 11, welches (wie *καυχᾶσθαι ἐν κυρίῳ*) jedenfalls bedeutet, sich rühmen in der Gemeinschaft mit Gotte zu stehen; das *ζῇν τῷ θεῷ*, Röm. VI, 10 f. Gal. II, 19, welches ebenfalls wenigstens auf ein sehr enges Gemeinschaftsverhältniss deutet; und endlich 1 Kor. XV, 28: *ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν*, wodurch jedenfalls soviel ausgedrückt ist, dass Gott das einzige, ausschliesslich in Allen (nicht blos über Alle) herrschende Princip werden soll: der Abschluss der Weltentwickelung, bei welchem jeder Gegensatz zwischen dem göttlichen und menschlichen Geiste in die volle Wesensgemeinschaft aufgehoben ist.

So ist also das *πνεῦμα* das Element, in welchem und vermittelst wessen wir in Wesensgemeinschaft mit Gott und mit Christo stehen. Wir müssen endlich hinzusetzen, dass es auch die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander vermittelt. Das *πνεῦμα* ist ganz besonders auch christliches (kirchliches) Gemeinschaftsprincip. Alle haben ja Theil am *πνεῦμα ἅγιον*, sofern sie Christen sind: die *κοινωνία τοῦ πνεύματος ἁγίου* ist mit Allen und soll immer mehr und mehr mit Allen werden, 2 Kor. XIII, 13. Als christliches Gemeinschaftsprincip ist daher das *πνεῦμα* vor allem Quell der christlichen Liebe, Röm. XV, 30. Gal. V, 22. Hiermit hängt zusammen, dass ein gegenseitiges Mittheilen der Geistesgaben stattfindet, Röm. I, 11 f.: *ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς, ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικὸν εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς, τοῦτο δέ ἐστιν συμπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως, ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ.* Die wiederholt einge-

schärfte Pflicht der gegenseitigen Erbauung, Stärkung, Ermunterung, z. B. Röm. XV, 2 ff. 14. u. ö. geht auf dieselbe Quelle zurück.

Demgemäss wird besonders die **Einheit** des Geistes hervorgehoben, 1 Kor. XII, 13: *καὶ γὰρ ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι, εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι, εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν.* Diese Einheit des Geistes aber liegt ja den verschiedenen Charismen zu Grunde, 1 Kor. XII, 4 ff., deren Mannichfaltigkeit 1 Kor. XII—XIV entwickelt wird. Trotz ihrer Verschiedenheit führen sie doch auf ein und dasselbe *πνεῦμα* zurück, als verschiedene *φανερώσεις* desselben, 1 Kor. XII, 7, gleich wie die verschiedenen Glieder nur einem Leibe angehören, vgl. 1 Kor. XII, 14 ff. Röm. XII, 3 ff.

Diese Einheit des Geistes ist aber mehr als blos moralische Uebereinstimmung. Wie wir nämlich bei der Einheit der Gläubigen mit Christo gesehen haben, so ist dieselbe gleichsam eine **metaphysische Wesensgemeinschaft**, sofern das an sich **eine** göttliche *πνεῦμα* in alle subjectiven Unterschiede eingeht, und trotzdem seine Einheit in der Unterschiedenheit behauptet. Die Einheit des *πνεῦμα* ist also allenthalben das Ursprüngliche, sofern das *πνεῦμα* eben göttliches *πνεῦμα* ist. In dieser ursprünglichen Einheit mit sich selbst ist es in Gott zu setzen, und ebenso ist es in einheitlicher Fülle in Christo existent: erst in den Christen geht es in seine Unterschiede auseinander, aber doch immer so, dass alle Unterschiede immer wieder in der Einheit aufgehoben sind. Denn alle diese Unterschiede sind nur Unterschiede, die sich an dem *ἓν πνεῦμα* und dem *ἓν σῶμα* finden; das von dem **einen** *πνεῦμα* durchdrungene **eine** *σῶμα* aber bildet so einen einzigen grossen Organismus, trotz der individuellen Mannichfaltigkeit doch nur **eine** Persönlichkeit, den in der christlichen Gemeinschaft wirklich gewordenen heiligen Geist: und trotz der persönlichen Unterschiede dieses Gemeinschaftsgeistes von Gott und Christo, ist doch eben in der Identität des Geistes die **Einheit** des Wesens aller 3 Persönlichkeiten unmittelbar gegeben. So entwickelt sich aus der paulinischen Lehre vom *πνεῦμα* der Grundgedanke der **christlichen Trinität**.

Fassen wir nun das Resultat der bisherigen Erörterung nochmals zusammen, so haben wir gefunden, dass der Zustand der *πιστεύοντες* nach seiner negativen Seite hin ein durch die Gemeinschaft des Todes Christi vermittelter Zustand der Freiheit

von der Schuld und der Macht des Sündenprincipes, positiv die Herrschaft eines neuen, dem Sündenprincipe direct entgegengesetzten Principes, nämlich des *πνεῦμα* ist, durch welches wir von allem Widergöttlichen innerlich gereinigt, in Wesensgemeinschaft mit Gott und Christo treten, und ebenso unter einander selbst zu einer wesentlichen Einheit verbunden sind: ein innerer Zustand, der erst im eigentlichen Sinne des Wortes den Namen des Lebens, speciell des ewigen Lebens führt.

Bedarf es nun keines weiteren Beweises, dass dieser neue Zustand, weil ein in Wesensgemeinschaft mit Gott und Christo bestehender, auch ein wahrhaft rechtfertigender sei, so ist uns nur noch übrig das Verhältniss zu erörtern, in welchem dieser neue Zustand zur *πίστις* steht.

2 Kor. XIII, 5 lesen wir: *ἑαυτοὺς πειράζετε, εἰ ἐστὲ ἐν τῇ πίστει, ἑαυτοὺς δοκιμάζετε· ἢ οὐκ ἐπιγινώσκετε ἑαυτοὺς, ὅτι Χριστὸς Ἰησοῦς ἐν ὑμῖν;* Hier erscheint das *ἐστὲ ἐν τῇ πίστει* und das *Χριστὸς Ἰησοῦς ἐν ὑμῖν* als dem Inhalte nach völlig gleichbedeutend*). Schon der Zusammenhang mit V. 3: *ἐπεὶ δοκίμην ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ* bestätigt dies. Im Gegensatze hierzu heisst es V. 5: *ἑαυτοὺς πειράζετε κτλ.* Eine ganz ähnliche Erscheinung tritt uns nun auch in Bezug auf das Verhältniss der *πίστις* zum *πνεῦμα* entgegen. Während nämlich 1 Kor. XII—XIV die verschiedenen *χαρίσματα* als Gaben des Geistes betrachtet sind, so werden Röm. XII die verschiedenen *χαρίσματα* von dem verschiedenen Masse der *πίστις* abhängig gemacht, vgl. insbes. V. 3 u. 6. Natürlich kann hier kein principieller Unterschied gemacht werden zwischen dem, was die *πίστις*, und dem, was das *πνεῦμα* wirkt. Das Materielle der Anschauung ist in beiden Stellen trotz der verschiedenen Form völlig dasselbe.

Haben wir so eine Seite aufgefunden, auf welcher *πνεῦμα* und *πίστις* zusammenfallen, so ist dies doch nur ein vorbereitendes Resultat. Wir müssen das Verhältniss zwischen *πνεῦμα* und

---

*) Man kann hier insbesondre die Paraphrase de Wette's bei der Auslegung der Stelle vergleichen: „euch selbst versuchet, ob ihr im Glauben seid, euch selbst erprobet nämlich, ob Christus in euch ist, nach dem Folgenden und der stattfindenden Beziehung auf V. 3. Oder (sollet ihr etwa diese Prüfung zu scheuen haben...) erkennet ihr es nicht an euch selbst, dass Christus in euch (dem Einzelnen und der Gemeinde) ist, nämlich mit seinem (hier wol besonders von der sittlichen Wirkung zu fassenden) Geiste."

πίστις genauer ins Auge fassen. Hier kommt zunächst in Betracht 1 Kor. II, 4 und 5: *καὶ ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ.* Letzteres kann nur heissen: damit euer Glaube gegründet sei nicht in (auf) menschlicher Weisheit, sondern in Gotteskraft. Die *πίστις* wird also in uns gewirkt durch göttliche *δύναμις*. Aber das Walten dieser *δύναμις* ist nichts Magisches oder Mechanisches, sondern es ist ein inneres Wirken des göttlichen Geistes im religiösen Gemüthe. Dem *ἐν δυνάμει θεοῦ* erscheint ganz parallel V. 4: *ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως.* Sonach erscheint an unserer Stelle die *πίστις* durch die ins Gemüth eindringende Kraft des göttlichen *πνεῦμα* selbst (vgl. p. 162.) gewirkt; die *πίστις* geht hier aus der Wirksamkeit des *πνεῦμα* hervor. Ebenso heisst es 1 Kor. XII, 9: *ἑτέρῳ* (*δίδοται*) *πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι*, wo also ebenfalls die *πίστις* durch das *πνεῦμα* gewirkt ist: nur steht hier die *πίστις* in etwas engerem Sinne von dem wunderwirkenden Glauben. Der erstere Fall findet auch Gal. V, 22 statt.

Dagegen finden wir anderwärts die scheinbare entgegengesetzte Ansicht. So heisst es Gal. III, 2: *τοῦτο μόνον θέλω μαθεῖν ἀφ' ὑμῶν, ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλάβετε, ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως; ἀκοὴ πίστεως* ist mit Winer, Meyer, Hilgenfeld jedenfalls als Predigt des Glaubens, Glaubensbotschaft zu fassen. Die Ansicht aber, dass die Geistesmittheilung aus der Predigt des Glaubens hervorgegangen sei, ist entweder sinnlos, oder setzt stillschweigend voraus, dass zwischen der Predigt und der Geistesmittheilung die Annahme der Predigt stattgefunden habe. Dieses Verhältniss wird auch dann nicht wesentlich geändert, wenn man mit Rückert, Usteri, de Wette (?) die Auslegung: Vernehmung des Glaubens vorziehen sollte. Die Meinung, dass erst die Geistesmittheilung den wirklichen Glauben wirke, wird sicher Niemand in dieser Stelle ausgesprochen finden.

Ebenso deutlich ist Gal. III, 14 die Ansicht ausgesprochen, dass die Geistesmittheilung erst in Folge des Glaubens eintrete. Wenn es hier heisst:... *ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως*, so ist *τοῦ πνεύματος* jedenfalls als Genitivus objectivus zu fassen und auf die alttestamentliche Geistesverheissung (Joel III. Act. II, 16) zu beziehen. Vgl.

die Auslegungen von Rückert, Usteri, Meyer, de Wette, Hilgenfeld zur Stelle, und Usteri, paul. Lehrbegriff p. 181. Anm. Ferner gehört hierher Gal. V, 5: ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα. Obgleich das πνεύματι ἐκ πίστεως hier nicht in einen Begriff zu verbinden ist, so ist doch soviel ausgesprochen, dass unser jetziger Zustand des ἀπεκδέχεσθαι ein solcher sei, welcher πνεύματι stattfinde, und aus dem Glauben stamme. Zweifelhaft kann die Auslegung bleiben 2 Kor. IV, 13: ἔχοντες δὲ τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστεως, κατὰ τὸ γεγραμμένον· ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα, καὶ ἡμεῖς πιστεύομεν, διὸ καὶ λαλοῦμεν. Ich sehe nämlich durchaus keine Nöthigung, τῆς πίστεως mit den meisten Neueren als Genit. obj. zu fassen; und mindestens ebensoviel Berechtigung hat de Wette's Annahme, dass τῆς πίστεως Gen. subj. sei (und man an die subjective Gemüthsstimmung zu denken habe). Dann würde das πνεῦμα als in dem λαλεῖν sich offenbarend gedacht; und gerade entgegengesetzt der gewöhnlichen Annahme würde nach dieser Stelle die πίστις jenen pneumatischen Zustand des λαλεῖν hervorgerufen haben *).

Wie man auch die letztere Stelle erklären möge, soviel bleibt feststehen, dass Paulus bald die πίστις aus dem πνεῦμα, bald das πνεῦμα aus der πίστις folgen lässt. Die Lösung des Widerspruches liegt darin, dass das πνεῦμα, welches die πίστις wirkt, vornehmlich das uns noch äusserliche, objective göttliche πνεῦμα, dagegen das πνεῦμα, welches in Folge der πίστις entsteht, das subjective Wirklichwerden des πνεῦμα in uns bezeichnet. Doch ist hierbei auch noch das Moment zu beachten, dass die πίστις als die volle Hingabe des Gemüthes an Gott nur bei Denen stattfinden könne, die wegen ihrer ethischen Beschaffenheit schon in einiger Geistesverwandtschaft mit Gott stehen, und deshalb ein Hereinwirken des objectiven göttlichen πνεῦμα auch ermöglichen. Daher ist denn auch hier eine völlige Abtrennung des objectiv göttlichen und des subjectiv menschlichen Geistes nicht nothwendig. Das Wirken des göttlichen Geistes im menschlichen Geiste ist eben als ein innerlicher dynamischer Le-

*) Man könnte auch noch die Stelle Gal. IV, 6 hinzufügen, „weil ihr aber Kinder seid etc.“, in welcher jedenfalls die Geistesmittheilung als der Kindschaft nachfolgend gedacht wird, diese aber aus dem Glauben stammt. Andrer Art ist freilich Röm. VIII, 23. Vgl. oben p. 161. —

bensprocess, in seinen Anfängen wie in seinem Verlaufe nicht genau zu beobachten noch auf bestimmte Gesetze zurückzuführen.

Jedenfalls ist durch die bisherige Erörterung soviel klar geworden, dass es überhaupt nicht gut möglich ist, die *πίστις* in ihren Wirkungen streng vom *πνεῦμα* zu scheiden. Die *πίστις* ist der innere Zustand des Hingegebenseins des Gemüthes an Gott, vorwiegend als Vertrauen gefasst; das *πνεῦμα* ist der göttliche Inhalt in uns, welcher immer mehr und mehr unser ganzes Ich durchdringen soll, vornämlich als ein göttliches Leben gedacht.

Ist aber so dies *πνεῦμα* einmal als Princip des ethischen Lebens, und andrerseits das enge Verhältniss erkannt, in welchem die *πίστις* zum *πνεῦμα* steht, so wird auch damit der Beweis geführt sein, dass der Glaube wirklich innerlich die Rechtfertigung wirke. In der Todesgemeinschaft mit Christo wird der Gläubige mit Christo frei von der Herrschaft der Sünde, in der Lebensgemeinschaft mit Christo wird ein neues Princip in ihn eingepflanzt, das Princip eines neuen Lebens, welches sein ganzes Wesen innerlich umgestaltet, ihn mit göttlichem Inhalte erfüllt, ihn in wirkliche Wesensgemeinschaft mit Gott und mit Christo versetzt. Dieses neue Princip ist der Geist, der heilige oder der göttliche Geist. Dieser Geist wirkt von Gott und Christo aus, indem er an das Verwandte in uns anknüpft den Glauben; der Glaube selbst aber ist die Bedingung der vollen und wirklichen Geistesmittheilung an uns, und insofern auch das wirkliche innerliche Princip der Heiligung und der Rechtfertigung.

Drittes Capitel.

Die Sündenbefreiung und das neue geistige Leben der πιστεύοντες ist einerseits schon vollendet, andrerseits der Vollendung erst noch bedürftig.

Wir könnten mit dem Bisherigen den Beweis als vollständig geliefert ansehen, dass die πίστις wirklich innerlich die Rechtfertigung wirke, wenn nicht eine Betrachtung noch übrig wäre. Durch den Act des Gläubigwerdens ist der neue Zustand der Heiligung und Rechtfertigung nur ideell und principiell in uns geworden, aber durchaus nicht absolut vollendet. Wie wir also schon früher gesehen hatten, dass die Rechtfertigung in ihrer definitiven Vollendung erst noch bevorstehe, desgleichen dass der als Rechtfertigungsprincip aufzuweisende Glaube eine immer zunehmende Verinnerlichung und Kräftigung zulasse und erheische, so wird nun auch jetzt noch bewiesen werden müssen, dass die einzelnen Zustände der πιστεύοντες selbst, aus deren Betrachtung die rechtfertigende Kraft der πίστις erhellen soll, ebenso diese ihre rechtfertigende Kraft nicht mit einem Schlage ein für allemal ausüben, sondern ebensowol als principiell fertige, vollendete, als auch als factisch noch unvollendete, der Entwickelung und Vollendung erst noch bedürftige Zustände erscheinen.

So ist zunächst die σωτηρία bald als gegenwärtig, bald als künftig gedacht*). Ersteres ist ganz entschieden der Fall, Röm. VIII, 24: τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν. Durch die Hoffnung sind wir schon gerettet, nämlich ideell. Das Gerettetwerden gehört hiernach der Vergangenheit an, der Zustand der σωτηρία ist mithin schon gegenwärtig. Weiterhin begegnet uns das Präsens, 1 Kor. XV, 2: δι' οὗ (εὐαγγελίου) καὶ σώζεσθε und besonders die Bezeichnung der Christen als σωζόμενοι, 1 Kor. I, 18. 2 Kor. II, 15. vgl. 2 Kor. VI, 2: ἰδοὺ νῦν ἡμέρα σωτηρίας, mit Bezugnahme auf Jes. XLIX, 8. An allen diesen Stellen erscheint das σώζεσθαι zwar nicht als vollendet, aber auch nicht schlechthin als zukünftig, sondern ein in der Gegenwart sich vollziehender, fort und fort sich entwickelnder Process. οἱ σωζόμενοι sind sonach die im Zustand des Gerettetwerdens Befindlichen.

Im Wesen auf derselben Ansicht mögen 2 Kor. I, 6. VII, 10

*) Vgl. hierzu Neander, Apostelgeschichte II. p. 708.

beruhen. Dagegen ist Röm. V, 9 das σώζεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς noch geschieden von dem δικαιωθέντες, vgl. V. 10: καταλλαγέντες — σωθησόμεθα. Hier ist die σωτηρία also jenseits der Sündenvergebung, ja selbst jenseits der (vorläufigen) Gerechterklärung gelegen, und ist von der dereinstigen, am Tage des Herrn zu erlangenden Seligkeit zu verstehen. Diese Ansicht findet sich noch Röm. XIII, 11. 1 Kor. III, 15. V, 5. — σωτηρία bezeichnet also allgemein das Heil in Christo, theils als ein gewordenes, theils als ein noch fort und fort uns zutheilwerdendes, theils endlich als ein noch in Zukunft uns bevorstehendes. Insofern findet sich bei σωτηρία derselbe schwankende Gebrauch, wie bei δικαιοσύνη, welcher uns verbietet, auf die temporelle Scheidung, Röm. V, 9 f. soviel Werth zu legen, dass wir dadurch einen bestimmten dogmatischen Unterschied beider Worte bezeichnet finden sollten*). Ja, Röm. X, 9. 10, wo beide Ausdrücke fast als identisch gesetzt sind, würde im directen Widerspruche gegen Röm. V, 9 f. stehen, wenn man auf jener Scheidung als auf einer dogmatischen bestehen, und das Schwankende in der Ausdrucksweise je nachdem der ideelle oder reelle Standpunkt eingenommen wird, verkennen wollte.

Eben hiermit stimmt ferner zusammen, wie die Befreiung von der Sünde im Christenthume dargestellt ist. Wiewol wir nach dem Obigen durch die Todesgemeinschaft mit Christo im Glauben principiell der Sünde gestorben sind, so ist doch damit noch nicht gesagt, dass wir nun in Folge hiervon bereits ohne alle Sünde wären**). Vielmehr wird allenthalben in den Parä-

*) Der Unterschied ist hier allerdings ein temporeller, aber dass dieser temporelle Unterschied hier gemacht wird, kann höchstens einem überwiegenden Sprachgebrauche beigemessen werden. Der einzige Unterschied zwischen δικαιοῦσθαι und σώζεσθαι beruht darin, dass durch δικαιοῦσθαι das Verhältniss des Menschen zu Gott, durch σώζεσθαι der neue, äussere und innere Zustand des Menschen im Verhältniss zu seiner eignen Lebensbestimmung bezeichnet wird. Vgl. oben p. 126. —

**) Die Anschauung, dass der Glaubende überhaupt keine Sünde mehr begehen könne, findet sich thatsächlich Röm. VI, 2. 4. 6. 7. Gal. II, 17 ff. Im Glauben nämlich sterben wir der Sünde ab; die Taufe ist ja nur Symbol des Glaubens. Wenn Ritschl, altkath. Kirche p. 95 dies nicht zugesteht, und behauptet, dies passe unter keinen Umständen zur Versöhnungslehre, so beruht jener Einwand nur auf einer irrigen Auffassung der Versöhnungslehre selbst. Vgl. oben p. 146 ff. —

nesen die fernere Möglichkeit des Sündigens vorausgesetzt, und die Ermahnung an die Christen gerichtet, die Sünde nicht herrschen zu lassen in ihrem Leibe, Röm. VI, 12: *μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι, εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ*, vgl. V. 13. Als Beweggrund hierfür tritt V. 14 der Gedanke auf: *ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει· οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον, ἀλλὰ ὑπὸ χάριν.* Es wird durch diese Worte die principielle Stellung des Christenthums zur Sünde dargelegt im Unterschiede von der Stellung des jüdischen Gesetzes dazu. An die Christen kann die Ermahnung gerichtet werden, die Sünde nicht in ihrem Körper herrschen zu lassen, weil im Christenthume dieser Ermahnung Folge geleistet werden kann. Denn während im Gesetze die erfolgreiche Bekämpfung der Sünde etwas Unmögliches war, weil Alles unter der Sünde verschlossen gehalten wurde, so sind wir gegenwärtig durch die Gnade von der Macht der Sünde befreit, wir müssen nicht mehr sündigen, weil nicht sowol die Sünde als der Geist das uns beherrschende Princip ist. Nicht also ohne Weiteres in einen absoluten Zustand der Sündlosigkeit sind wir im Christenthume versetzt, sondern nur in die Freiheit von dem Zwange sündigen zu müssen, vgl. noch Röm. VI, 15—23. VII, 1 ff. 24. 25. (*τίς με ῥύσεται — τῷ κυρίῳ ἡμῶν*) VIII, 2. XIII, 12. 1 Kor. XV, 57. Gal. V, 13 ff. Es wird sogar vorausgesetzt, dass auch im Christenthume Sünden gethan werden, und diese brauchen nicht nothwendig auszuschliessen von der Gemeinschaft der Christen. Vielmehr gilt hier der Satz: *ἐὰν καὶ προληφθῇ ἄνθρωπος ἔν τινι παραπτώματι, ὑμεῖς οἱ πνευματικοὶ καταρτίζετε τὸν τοιοῦτον ἐν πνεύματι πραΰτητος* und als Motiv dieses milde *σκοπῶν σεαυτὸν, μὴ καὶ σὺ πειρασθῇς*, Gal. VI, 1 *). Doch

*) Er schlägt hier die Frage ein, ob Paulus einen Unterschied gemacht habe zwischen solchen Sünden, die von der Gemeinschaft Christi scheiden, und solchen, bei denen dies nicht der Fall ist. Für die Annahme eines solchen Unterschiedes möchte 1 Kor. V, 1 ff. bes. V. 3 sprechen, wo jedenfalls die mit physischen Plagen verbundene Ausstossung aus der Gemeinde gemeint ist. Diese Stelle, blos von einer Drohung des Paulus, wie Meyer will, zu verstehen, hindert der ganze Ton der Rede, und besonders das ganz bestimmte *ἤδη κέκρικα*. Paulus drückt hiermit seine ganz entschiedene Willensmeinung aus. Aber dieses *παραδοῦναι τῷ σατανᾷ* geschieht eben nur *εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκὸς, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.* Ueber das Verhältniss zur Gemeinde ist damit

greift allerdings die Freiheit der Christen von der Macht der Sünde noch über die Möglichkeit nicht zu sündigen, im Principe hinaus,

---

unmittelbar gar nichts ausgesprochen. Ja, wenn wir bedenken dass das Ziel des παραδοῦναι τῷ σατανᾷ die durch körperliche Plagen vermittelte Rettung der Seele des Uebelthäters war, so werden wir durchaus kein Recht haben, jene Bannformel von einer fortwährenden und vollständigen Ausschliessung aus der Gemeinde zu verstehen. Der Zweck war vielmehr völlig erreicht, wenn der Excommunicirte durch die physischen Leiden, welche der Satan nach paulinischer Ansicht über ihn verhängt, zur Busse geführt war. Dass diese Uebergabe an den Satan zunächst ein Ausschluss aus der Gemeinde war, ergiebt sich aus V. 2, wo Paulus sich wundert, dass man den Uebelthäter nicht bereits feierlich ausgeschlossen habe, und V. 13, wo er sicher mit Rückbeziehung auf das Frühere fordert, ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν. Doch ist hinwiederum die hergebrachte, auch von Rückert und besonders eifrig von Meyer vertheidigte Ansicht, dass das Ausschliessen aus der Gemeinde der niedere, das dem Satan Uebergeben der höhere Bann gewesen sei, durch gar nichts motivirt. Diese Ansicht wird vielmehr durch das ἐγὼ μὲν γὰρ κτλ. V. 3, wodurch er seine Aeusserung V. 2 begründet, und seinen festen Entschluss der Unthätigkeit der Korinther entgegenstellt, unwahrscheinlich gemacht. Sollte hierin eine graduell höhere Strafe ausgesprochen werden, so hätte Paulus die Excommunication V. 2 als das Minimum betrachten müssen: davon aber sagt er keine Sylbe. Noch mehr aber wird man gegen die gewöhnliche Auslegung eingenommen, wenn man das ἤδη κέκρικα nicht blos als eine Drohung auffasst, sondern wie die Sprache verlangt, als ein Schon-beschlossen-haben, was der völligen Gleichgiltigkeit der Korinther gegenüber sein gehöriges Licht erhält. Dann darf nämlich, wenn sich Paulus nicht in einem Athemzuge widersprechen soll, das Gebot V. 13 nichts Anderes enthalten, als was Paulus bei sich beschlossen hat. De Wette vermeidet zwar die Scheidung zwischen höherem und niederem Banne, und findet in dem παραδοῦναι τῷ σατανᾷ eine ausserordentliche Strafe, deren Verhängung der apostolischen Amtsgewalt vorbehalten gewesen sei. Dieser Vorbehalt aber kann nicht erwiesen werden: denn daraus, dass Act. V, 1—11. XIII, 9—11 eine solche physische Strafe von Seiten eines Apostels verhängt wird, folgt im äussersten Falle immer noch nicht, dass nur die Apostel diese Befugniss gehabt hätten; höchstens folgt dieses, dass in Anwesenheit der Apostel von diesen als vorzüglichen Trägern des heiligen Geistes die Uebergabe an den Satan vollzogen worden sei. Zudem aber tragen die Darstellungen in den Acten beide einen so sagenhaften Charakter, dass sie mit Gewissheit höchstens für eine dogmatische Meinung ihres Verfassers von apostolischer Amtsgewalt Zeugniss abzulegen vermöchten. Die von Meyer angeführte Stelle 1 Tim. I, 20, kann schon wegen der erweislich über das paulinische Zeitalter hinausgehenden Abfassungszeit dieses Schreibens nicht in Betracht kommen. Zudem ergeben ὧν ἐστιν Ὑμεναῖος καὶ Ἀλέξανδρος, οὓς παρέ-

und ist ideell bereits Unmöglichkeit zu sündigen. Sofern damit die Sünde principiell ertödtet ist, ist sie auch im Lebensprocesse

---

δωκα τῷ σατανᾷ, ἵνα παιδευθῶσιν μὴ βλασφημεῖν gar nichts, was uns weiter führte als die vorliegende Stelle, 1 Kor. V, 5 selbst. Positiv gegen die de Wette'sche Ansicht spricht, dass ein solches scharfes Abgrenzen zwischen apostolischer und Gemeindeamtsgewalt zu Lebzeiten des Apostels, jedenfalls zur Zeit der Abfassung der Korintherbriefe von vornherein unwahrscheinlich ist; dass die Kraft, Jemanden dem Satan zu übergeben, unstreitig vom heiligen Geiste abgeleitet wird, dieser aber nicht in specifisch höherem Masse von dem Paulus für sich beansprucht wurde; dass 2 Kor. II, 6 den klaren Beweis liefert, wie wenig die korinthische Gemeinde sich in ihrer Disciplinargewalt von der Verfügung des Paulus hat leiten lassen, was bei einer Scheidung von doppelter Amtsgewalt unbegreiflich wäre; dass endlich nach unserer Stelle selbst Paulus nicht völlig selbstständig handeln will, sondern sich gleichsam als Vorsitzenden in voller Gemeindeversammlung, ausgerüstet mit Christi Kraft, d. i. eben mit dem heiligen Geiste vorstellt. Seine persönliche Berechtigung also wird auf den heiligen Geist und die vorausgesetzte Zustimmung der Gemeinde zu dem Vorschlage ihres von tiefer, christlicher Entrüstung ergriffenen Stifters, nicht aber auf eine besondere Amtsgewalt zurückgeführt. Paulus holt das nach, was von der Gemeinde in unverantwortlicher Weise versäumt worden ist: und um seinen Worten desto mehr Nachdruck zu verschaffen, bedient er sich des Perfectums ἤδη κέκρικα, und leitet seine Worte nun so feierlich ein, als irgend möglich. Diese Feierlichkeit der Ausdrucksweise spricht aus jedem Worte V. 3—5 unverkennbar hervor, und wenn auch nach allgemeiner Ansicht schon mit der Excommunication durch die Gemeinde eine Uebergabe an den Satan zu physischer Plage verbunden war, so musste gerade hier die Bezugnahme auf dieses παραδοῦναι τῷ σατανᾷ, mit beigefügter Erklärung des Zweckes dieser Massregel, nach aller Berechnung des Paulus, einen besonders ergreifenden Eindruck hervorbringen.

Dass nun die 1 Kor. V, 2. 13 geforderte Strafe von den Korinthern wirklich vollzogen worden sei, ist aus 2 Kor. II, 6 keineswegs so gewiss, wie Meyer zu 1 Kor. V, 5 behauptet; und in seiner eignen Anmerkung zu 2 Kor. II, 6 redet Meyer selbst nicht mehr so zuversichtlich. Jedenfalls war das παραδοῦναι τῷ σατανᾷ, was Paulus 1 Kor. V, 5 nicht blos androht, sondern fordert, von den Korinthern nicht vollzogen worden, und Paulus lässt 2 Kor. II, 6 ff. von der Strenge seiner Forderung etwas nach. Diese Thatsache, welche von Rückert in ein völlig klares Licht gestellt worden ist, kann durch die Meyer'sche Apologetik nicht wieder verdunkelt werden. Statt des παραδοῦναι τῷ σατανᾷ wird jetzt 2 Kor. II, 8 das κυρῶσαι εἰς αὐτὸν ἀγάπην empfohlen, dies aber als ein χαρίζεσθαι bezeichnet V. 10. Dieses χαρίζεσθαι tritt aber von Seiten des Paulus in der Weise ein, dass es ein nachträgliches Gutheissen dessen ist, was von Seiten der Gemeinde verfügt worden war. Die Mehrzahl hatte allerdings irgend eine

der Heiligen ein verschwindendes Moment: die Christen sind vermöge des neuen Geistprincips ideell von der Sünde los, ihr neues Leben ist eine fortschreitende Negation der Sünde. Daher heisst es von den Christen Röm. VIII, 1: *οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, und als Grund wird V. 2 angeführt die Befreiung durch das Geistprincip von dem Sündenprincipe, vgl. VIII, 33. 34. Durch diese Befreiung also ist ideell das posse non peccare in das non posse peccare umgesetzt.

Strafe (*ἐπιτιμία*) über den Blutschänder verhängt; aber statt die Strafe in der von Paulus verlangten Weise zu vollziehen, hatte man umgekehrt dem Uebelthäter ein *χαρίζεσθαι* (einen Erlass oder auch nur eine Erleichterung der Strafe) und sodann die christliche *παράκλησις* zu Theil werden lassen, in der Absicht, dass er nicht von allzugrosser Traurigkeit darniedergebeugt werde, V. 7. Indem Paulus dies nun für genug erklärt, lässt er sich über die Motive nur insoweit aus, als er erklärt, dass er um der Korinther willen auch seinerseits mit der *ἐπιτιμία* der Mehrzahl sich genügen, und das *χαρίζεσθαι* eintreten lassen wolle, vgl. auch V. 4. 5, und V. 11: *ἵνα μὴ πλεονεκτηθῶμεν ὑπὸ τοῦ σατανᾶ* (sc. um unserer Uneinigkeit willen, wie Rückert sehr richtig hervorgehoben hat). Paulus lässt also allerdings hier um anderweiten grösseren Schaden zu verhindern, von seiner früheren Strenge nach; doch werden wir nach dem Obigen nicht annehmen dürfen, dass ein solcher Nachlass ohne Weiteres unvereinbar mit seinen Principien gewesen sei, da ihm die Strafe eben nur pädagogische Zwecke hatte, folglich ein Erlass derselben unter Umständen auch principiell möglich war. Doch ist andrerseits das Motiv *μήπως τῇ περισσοτέρᾳ λύπῃ καταποθῇ ὁ τοιοῦτος* nicht mit Meyer dem Paulus, sondern den Korinthern zuzuweisen. Dass Paulus wirklich in diesem speciellen Falle von der bereits eingetretenen Reue des Uebelthäters überzeugt war, kann vielmehr mit um so grösserem Rechte bezweifelt werden, je mehr sich gerade das Parteiinteresse der Angelegenheit bemächtigt hatte, und den gehörigen Erfolg der Strafe paralysirte. —

Etwas mehr Licht über die paulinische Lehre von der Sünde verbreitet noch 1 Kor. V, 11: *νῦν δὲ ἔγραψα ὑμῖν μὴ συναναμίγνυσθαι, ἐάν τις ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος ᾖ πόρνος ἢ πλεονέκτης ἢ εἰδωλολάτρης ἢ λοίδορος ἢ μέθυσος ἢ ἅρπαξ, τῷ τοιούτῳ μηδὲ συνεσθίειν.* Die Christen sollen also mit solchen jede Gemeinschaft des gewöhnlichen Lebens aufheben. Der Grund ist wol in dem Ausdrucke *ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος* zu suchen: ein solcher ist in Wahrheit kein Christ, diese Verbrechen schliessen also von der Gemeinschaft mit Christo aus. Insofern müssen wir also die Möglichkeit zugeben, dass es nach paulinischer Anschauung Sünden gebe, welche von der Gemeinschaft mit Christo scheiden. Doch liegt in dem Ausdrucke *ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος* wol noch mehr, nämlich zugleich dieses, dass ein solcher Sünder überhaupt gar nicht wirklich in der Gemeinschaft Christi gestanden habe, sondern nur dem Namen nach. Andrerseits wird doch auch bei einem

Wie die Vergebung der Sünden, so ist ferner auch der ἁγιασμὸς bald als (ideell) vollendet, bald als noch bevorstehend gedacht. Grammatisch führt zunächst der Ausdruck ἁγιασμὸς nicht sowohl auf einen Zustand, als auf eine fortgehende Thätigkeit, und hierauf hat man auch die dogmatische Scheidung gegründet, welche die sanctificatio als den fortdauernden christlichen Lebensprocess auf den einmaligen Act der justificatio folgen lässt. Allein diese Scheidung wird wenigstens durch die paulinische Lehre nicht begünstigt. Allerdings erscheint der ἁγιασμὸς als etwas noch Unvollendetes, Röm. VI, 19. 22, genauer als Ziel der christlichen Entwickelung. Dasjenige nun aber, was als Ziel der menschlichen Thätigkeit hingestellt wird, kann nicht wol selbst eine Thätigkeit, sondern muss ein Zustand sein; daher die meisten Ausleger ἁγιασμὸς hier nicht vom Processe der Heiligung selbst, sondern vom Zustande der Heiligkeit haben verstehen wollen. Doch ist jedenfalls nicht ἁγιασμὸς mit ἁγιωσύνη, welches ebenfalls 2 Kor. VII, 1 als Ziel der christlichen Entwickelung hingestellt ist, schlechthin für identisch zu nehmen, sondern drückt den Zustand der Heiligkeit nicht sowol in seiner definitiven Vollendung (was schon Röm. VI, 22 durch das τὸ δὲ τέλος unmöglich gemacht wird), sondern in seiner fortdauernden Wirksamkeit und lebendig kräftigen Offenbarung aus. Hierfür vgl. insbesondre 1 Kor. I, 30, wo Christus unter andern als unser ἁγιασμὸς bezeichnet wird, d. h. das fort und fort an uns sich kräftig erweisende persönliche Princip unsrer Heiligkeit. Jedenfalls ist aber, abgesehen von den angezogenen Stellen, das grammatische Recht

---

solchen die Möglichkeit nirgends ausgeschlossen, dass er durch ernstliche Busse ein wahrer Christ werden könne. Hätte Paulus diese Möglichkeit principiell negirt, so hätte er jedenfalls 2 Kor. II, 6 ff. unverantwortlich gehandelt. Und auch das Verbot der Gemeinschaft der Christen mit solchen Personen wird ganz gewiss nicht soweit auszudehnen sein, dass damit jede Einwirkung auf ihre sittliche Besserung ausgeschlossen wäre: sonst wäre das ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ κτλ., 1 Kor. V, 5 etwas ziemlich Illusorisches. — Der hier angewandte strenge Ton ist indess ein wesentlich verschiedener, nicht blos von 2 Kor. II, 6 ff., sondern auch von Gal. VI, 1, wo selbst der Ausdruck παράπτωμα auf ein geringeres Vergehen zu führen scheint. Dass also Paulus praktisch die Scheidung zwischen schwereren und leichteren Sünden beobachtet habe, ist thatsächlich; nicht aber ist zugleich dieses erwiesen, dass er schon in der Weise von 1 Joh. V, 16 ff. zwischen der ἁμαρτία πρὸς θάνατον und οὐ πρὸς θάνατον dogmatisch geschieden habe.

für diejenige Auslegung, welche ἁγιασμὸς als fortwährende Lebensthätigkeit nimmt, und dieselbe fort und fort als noch im Werden begriffen ansieht. Allein schon oben ist der Beweis geliefert, dass auch die δικαιοσύνη selbst etwas noch Unvollendetes, der Vervollkommnung erst noch Bedürftiges, nicht absolut Fertiges sei. Und sodann findet sich auch für die Heiligkeit ganz dieselbe Anschauung, wie wir sie bei der Gerechtigkeit gefunden haben, dass sie andrerseits auch wieder als etwas Fertiges, Abgeschlossenes erscheint. Dies ist mit der gewöhnlichen Anschauungsweise völlig unvereinbar. 1 Kor. VI, 11 nämlich erscheint ἡγιάσθητε als etwas bereits in der Vergangenheit Liegendes, in der Verbindung mit ἐδικαιώθητε, und zwar wie bereits früher p. 49 f. bemerkt worden ist, vor ἐδικαιώθητε. Es reicht hier durchaus nicht hin, ἡγιάσθητε blos in dem Sinne zu fassen: ihr seid Gott geweiht: denn der wahrhaft Gott Geweihte ist eo ipso rein und heilig. Beide Begriffe sind also untrennbar, vgl. oben p. 153 f. — Zu dieser Stelle nehme man noch hinzu Röm. XV, 16. 1 Kor. I, 2 (vgl. VII, 14), wo uns das Part. perf. ἡγιασμένοι begegnet, d. i. die in den Zustand des Geheiligtseins Versetzten. Gerade also wie die δικαιοσύνη bald der Vergangenheit, bald der Zukunft zugerechnet wurde, ist's auch mit der ἁγιωσύνη; und eben derselbe Unterschied, der bei der δικαιοσύνη gemacht werden musste, zwischen der principiell (ideell) und der auch wirklich (reell) vollendeten Gerechtigkeit, wird auch bei der ἁγιωσύνη zu machen sein. ἡγιασμένος ist also der, welcher in den principiellen Zustand der Reinheit und Heiligkeit, vermöge des Gott Geweihtseins, bereits versetzt ist. Hieraus ergiebt sich die Unmöglichkeit, die hergebrachte dogmatische Scheidung zwischen δικαιοσύνη und ἁγιωσύνη, δικαίωσις und ἁγιασμὸς wenigstens für den paulinischen Lehrbegriff festzuhalten. Die Heiligkeit ist ebenso wie die Gerechtigkeit ideell schon da, und dennoch gleich jener immer und immer noch Ziel des Strebens.

Ebenso verhält sich's nun auch mit dem Begriffe der ζωή. Wir haben schon oben gesehen, dass diese ζωὴ im prägnanten christlichen Sinne zu nehmen ist, als neuer christlicher Lebenszustand, und als solcher das Ethische und Physische zusammenfassend *).

---

*) Ich kann mich hierbei der Bemerkung nicht enthalten, dass es überhaupt ein missliches Beginnen ist, auf dem Gebiete der Dogmatik blos die

Ebenso haben wir bereits vorläufig zu Röm. VI, 3 ff. gesehen, dass diese ζωή sowol als gegenwärtig, als auch als künftig gedacht ist, vgl. oben p. 156. — Wir fügen dem dort Gesagten noch folgende Uebersicht hinzu. Gegenwärtig ist die ζωή ausser Röm. VI, 11. 13 noch Röm. XIV, 7. 8. 2 Kor. VI, 9. Gal. II, 20. V, 25, vgl. auch Röm. VIII, 2 bes. V. 10. XII, 1. Dagegen erscheint die ζωή, abgesehen von Stellen, wie Röm. I, 17. II, 7. V, 17. 21. VI, 4. X, 5. XI, 15. Gal. III, 11, 12. 2 Kor. II, 16, wo das Futurum von der geschichtlich an der christlich werdenden Menschheit sich fort und fort vollziehenden und entwickelnden ζωή stehen kann, ganz bestimmt als ein noch Künftiges an folgenden Stellen: Röm. VI, 22. VIII, 6. 13. 2 Kor. IV, 10 ff. XIII, 4. Gal. II, 19. Diese Doppelheit der Anschauung wird aber nicht auffallen dürfen, wenn wir das enge Verhältniss in Erwägung ziehen, in welchem der Begriff der ζωή zu dem der δικαιοσύνη steht. Beides sind nämlich Ausdrücke, welche den specifischen Zustand der Christen bezeichnen; ersterer bezeichnet denselben in seinem innersten, subjectiven Kerne, letzterer in seinem Verhältnisse zu seinem objectiven Ideale gottgefälliger, menschlicher Vollkommenheit. Daher finden wir denn, dass Röm. I, 17. Gal. III, 12. vgl. 11 beide Ausdrücke zur Bezeichnung desselben Grundgedankens mit einander wechseln.

Dieselbe Anschauung haben wir nun auch von dem Walten des göttlichen πνεῦμα in uns zu fassen. Auch dieses ist im gegenwärtigen Leben kein Absolutes, sondern ein fort und fort der Entwickelung Fähiges. Dies lässt sich ebenfalls im Einzelnen nachweisen. Röm. XIII, 14 lesen wir: ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας. Dies erscheint als Zusammenfassung der ganzen an die römischen Christen gerichteten ethischen Ermahnungen; das ἐνδύσασθαι Χριστὸν ist also etwas noch der Zukunft Angehöriges, Christi Geist ist noch nicht völlig eingegangen in unseren Geist.

---

ethische Seite walten zu lassen. Ethik und Physik sind Wechselbegriffe, ähnlich wie Inneres und Aeusseres, Stoff und Form, Activität und Passivität. Jener schroffe Gegensatz zwischen beiden, welcher auf dem ebenso schroffen, zwischen Geist und Natur beruhte, hat unsagliche Verwirrung gestiftet. Man muss sich endlich gewöhnen, ebensogut wie von einer Physik der Natur, auch von einer Physik des Geistes, aber auch ebensogut wie von einer Ethik des Geistes von einer Ethik der Natur zu reden.

(Aehnlich lesen wir Gal. IV, 19: *τεκνία μου, οὓς πάλιν ὠδίνω ἄχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν*, obwol diese Stelle nicht ganz mit der vorhergehenden in Parallele zu stellen ist. Paulus betrachtet nämlich die Galater als solche, die sich wenigstens principiell abgesondert haben von Christo, Gal. I, 6.). Dagegen heisst es Gal. III, 27: *ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε.* Dasselbe Christum Anziehen, was Röm. XIII, 14 in die Zukunft gestellt war, wird hier in die Vergangenheit versetzt. *ἐνδύσασθαι* erscheint hier im Zusammenhange mit *βαπτισθῆναι*, und bezeichnet die principielle Herstellung des Zustandes, in welchem Christus in uns ist. Die letztere Anschauung ist die überwiegende: in den bei weitem meisten Stellen wird Christus als bereits in den Christen wirklich seiend vorausgesetzt. Eben dies ist auch mit dem Geiste der Fall, sofern dieser überwiegend nicht sowol als göttlicher Lebenszustand gefasst wird, der immer noch intensivirt werden kann und soll, sondern als göttliches Lebensprincip, was sich bereits jetzt wirksam in uns erweist. Doch zeigen Röm. I, 11: *ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικὸν* und 2 Kor. XIII, 13: *ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν*, dass dem Paulus auch die andere Anschauung nicht fremd war, vermöge deren der Geist als ein göttlicher, uns noch nicht völlig durchdringender, aber immer mehr und mehr uns ergreifender Lebenszustand bezeichnet ist. Eben hiermit hängt endlich zusammen, dass auch die *υἱοθεσία* bald als eine schon eingetretene, bald als eine noch von der Zukunft zu erwartende gefasst ist. Nach der obigen Erörterung p. 169 wird es leicht sein einzusehen, dass wir eben durch die im Glauben ergriffene Erlösung durch Christum principiell bereits Söhne sind, sofern nun die Bedingungen erfüllt sind, an welche die Verheissung geknüpft war. Daher wird denn Gal. IV, 6: die Sohnschaft bereits vorausgesetzt: *ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, κρᾶζον· ἀββᾶ ὁ πατήρ.* Denn dass *ὅτι* hier weil heisse, ist von Baur, Paulus p. 516. Hilgenfeld und de Wette zur Stelle hinlänglich dargethan worden. Der Geist tritt hier erst in Folge der *υἱοθεσία* ein. Dagegen heisst es Röm. VIII, 23 gerade umgekehrt... *τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες, καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν, υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι.* Hier ist also der Geist zwar uns schon gegeben, die volle *υἱοθεσία* ist uns aber durch den Geist als *ἀπαρχὴ* (vgl. 2 Kor. I, 22. V, 5)

nur erst verbürgt, die Verwirklichung liegt noch in der Zukunft. Sonach muss auch hier derselbe Unterschied zwischen dem principiell Vollendeten und dem reell Vollendeten festgehalten werden; aber ersteres trägt letzteres implicite bereits in sich. —

Anhang.

Verhältniss des Glaubens zur Liebe und Hoffnung.

1. Verhältniss des Glaubens zur Liebe. *ἡ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη. πίστις* und *ἔργα* im Christenthume.

Ist sonach durch das bisher Entwickelte, wie ich glaube, der Beweis geliefert, dass der Glaube als ein wirklicher ethischer Lebenszustand auch in der That die Gerechtigkeit immer mehr und mehr aus sich herausstellen müsse, so kann jetzt das so tief eingreifende Verhältniss des Glaubens zur Liebe und zur Hoffnung einer genaueren Untersuchung unterzogen werden.

Zuerst die Liebe. Diese erscheint als eine Schuld, welche die Christen einander gegenseitig abzutragen haben, Röm. XIII, 8; in dem einen Gebote der gegenseitigen Liebe gipfelt das ganze Gesetz, Röm. XIII, 8. 10. Gal. V, 14. Die Liebe soll alle unsere Handlungen leiten, 1 Kor. XVI, 14; sie soll vor allen Dingen ungefälscht sein, Röm. XII, 9. 2 Kor. VI, 6. Sie zeigt sich bald als Wohlthätigkeit gegen die Bedrängten, 2 Kor. VIII, 8. 24, bald als verzeihende Milde gegen Fehlende, 2 Kor. II, 8. vgl. 1 Kor. IV, 21; ganz besonders aber als Schonung der im Glauben noch schwachen Brüder. Daher ist es die Liebe, welche uns hindert, die *ἐλευθερία*, welche wir in Christo haben, zu missbrauchen, Gal. V, 13. Während die *γνῶσις* aufgeblasen macht, das Gewissen des schwachen Bruders verletzt, und den, für welchen Christus gestorben ist, geistig zu Grunde richtet, gilt für die Liebe das Gesetz, alles das, was das Gewissen des Anderen beunruhigen könnte, zu vermeiden, und vor allen Dingen an der geistlichen Förderung und Erbauung des Andern zu arbeiten. Röm. XIV, 15 ff. 1 Kor. VIII, 1 vgl. 11. Ferner vgl. man hiermit Röm. XII,

18. XIV, 13. 19. (τὰ τῆς οἰκοδομῆς) 1 Kor. VII, 15. XVI, 11. Als die Aufgabe der ἀγάπη erscheint sonach vornehmlich die εἰρήνη, die Aufrechterhaltung der Einheit und des Friedens in der Gemeinde, Röm. XIV, 15. vgl. 17. 19. 1 Kor. VII, 15. XVI, 11. 2 Kor. XIII, 11. Gal. V, 15 (22), und die χαρὰ, die Freudigkeit des christlichen Gemeindelebens, welche im engsten Zusammenhange mit der christlichen Eintracht steht*). Man vgl. Röm. XIV, 17.**) XV, 13, wo beidemale die χαρὰ mit der εἰρήνη verbunden ist; sie ist hier die Freudigkeit der gemeinschaftlichen christlichen Hoffnung, als einer durch die gemeinsame Arbeit an einander immer aufs Neue angeregten. Vgl. auch Röm. XII, 12, wo der Zusammenhang zu berücksichtigen ist, in welchem das τῇ ἐλπίδι χαίροντες mit dem ganzen vorhergehenden Contexte steht; dieser aber bezieht sich auf die Eintracht in der Gemeinde. Ferner füge man noch hinzu 2 Kor. I, 24: ἀλλὰ συνεργοί ἐσμεν τῆς χαρᾶς ὑμῶν. Diese χαρὰ steht auch 2 Kor. XIII, 11 in Beziehung zur christlichen Eintracht und sittlichen Förderung; und auch Gal. V, 22 wird ἀγάπη, χαρὰ, εἰρήνη zusammengestellt. Dem Gesagten widerspricht natürlich auch nicht, wenn 2 Kor. VI, 10. VII, 4. VIII, 2 die χαρὰ besonders in der äusseren θλίψις und λύπη heraustritt: denn gerade bei Drangsalen ist es eben das christliche Gemeingefühl, welches die Herzen stärkt, und den Blick von der trostlosen Gegenwart zur herrlichen Zukunft im Jenseits emporhebt.

So ist denn die Liebe allerdings vornehmlich das Band der Einheit in der Gemeinde, die Einheit der mannichfaltigen Geistesgaben soll sich in der Liebe realisiren. Zu vergleichen ist hierüber besonders Röm. XII, 3 ff. Nachdem hier die Ermahnung an die einzelnen Gemeindeglieder gerichtet ist, dass Niemand sich wegen seines χάρισμα überheben, sondern dass jeder nach dem

---

*) Sie wird von Gott als dem θεὸς τῆς εἰρήνης abgeleitet, Röm. XV, 33. XVI, 20. 1 Kor. XIV, 33. 2 Kor. XIII, 11 (θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ τῆς εἰρήνης). Natürlich: denn die εἰρήνη der Brüder unter einander ist ja nur eine Consequenz der εἰρήνη mit Gott, dieser innersten Grundthatsache des christlichen Bewusstseins, Röm. V, 1 ff. vgl. oben p. 128. Wie die rechte Gesinnung gegen Gott (die πίστις) die εἰρήνη mit Gott wirkt, so wirkt die rechte Gesinnung gegen die Brüder (die ἀγάπη) die εἰρήνη mit diesen.

**) Als Freude ἐν πνεύματι ἁγίῳ wurzelt sie recht eigentlich im christlichen Gemeindebewusstsein (Chrysost.), und ist damit wenigstens zugleich die Freude, welche ein Christ über Andere verbreitet (Reiche).

besonderen, ihm verliehenen χάρισμα seine Schuldigkeit thun solle, alle aber sich als Glieder eines Leibes zu betrachten hätten, so wird V. 9 daran sofort die ethische Ermahnung zu ἀγάπη ἀνυπόκριτος geknüpft, woran sich die Ermahnung zu φιλαδελφία κτλ. anreiht. Und wesentlich dieselbe Stellung nimmt die ἀγάπη 1 Kor. XIII. ein. Alle andere Charismen werden hier ohne die Liebe für werthlos erklärt, und nun eine Reihe von Vorzügen der ἀγάπη aufgezählt, welche alle darin übereinkommen, dass sie das Band des Friedens und der Einheit in der Gemeinde ist V. 4—7. Daher überdauert denn auch die ἀγάπη alle anderen χαρίσματα V. 8—12; und hieran schliessen sich als Resultat des Ganzen die Worte: νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπὶς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη V. 13. In welchem Sinne die ἀγάπη als die grössere unter diesen dreien bezeichnet werde, kann erst an einem späteren Orte erörtert werden. Nur soviel wird jedenfalls aus der Stelle klar sein, dass die Liebe ganz unleugbar das die Einheit des christlichen Zusammenlebens vermittelnde Princip ist, gegenüber der Mannichfaltigkeit der χαρίσματα. Von diesem Standpunkte aus wird es erklärlich, wie in einer gewissermassen mystischen Weise die Liebe des Einen auf den Anderen übergeht, 1 Kor. XVI, 24. 2 Kor. VIII, 7. (vgl. Röm. V, 5. 2 Kor. V, 14.). Es erfolgt nun 1 Kor. XIV, 1 die Mahnung διώκετε τὴν ἀγάπην, ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικὰ κτλ., woraus indessen Niemand den Schluss zu ziehen berechtigt ist, dass die Liebe nicht unter die πνευματικὰ gerechnet werden dürfe. Vielmehr ist aus 1 Kor. XII, 31 offenbar, dass sie unter die χαρίσματα τὰ μείζονα gehöre. Noch deutlicher wird dies durch Gal. V, 22, wo unter dem καρπὸς τοῦ πνεύματος zuerst die Liebe, dann Freude und Friede, sodann einige andere, abgeleitete Tugenden erscheinen. Dasselbe erhellt endlich aus Röm. XV, 30, wo unter der ἀγάπη τοῦ πνεύματος jedenfalls die vom Geiste gewirkte Liebe zu verstehen ist.

Aus dem Gesagten lässt sich nun das Verhältniss des Glaubens zur Liebe schon von vornherein mit ziemlicher Genauigkeit bestimmen. Die πίστις ist das innere ethische Princip in uns, durch welche das πνεῦμα angefacht wird. Leitet nun die Liebe wesentlich aus dem πνεῦμα ihren Ursprung her, so ist damit auch die Liebe wenigstens mittelbar durch den Glauben gewirkt. Wem dies auffällig erscheinen sollte, der möge bedenken, dass das πνεῦμα ja ganz hauptsächlich ein Geist der christlichen Ge-

meinschaft ist. Wer im Glauben mit Gott und Christo in Wesensgemeinschaft tritt, der tritt auch eo ipso in Wesensgemeinschaft mit den christlichen Brüdern. So erscheint also die Liebe als die praktische Offenbarung des Geistes unseres christlichen Gemeinlebens. Insofern geht also die Liebe wirklich aus dem Glauben hervor, der Glaube erweist sich wirksam durch die Liebe wie es ausdrücklich Gal. V, 6 heisst: *ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει, οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη.**) Wiefern nämlich der Glaube principiell alle Unterschiede unter den Menschen, die auf irgend welchem vermeintlichen Vorzuge des einen vor dem andern ruhten, aufgehoben hat, vgl. III, 28, so ist alle Selbstüberhebung wirklich gebrochen, so ist damit die Liebe als das positive, alle Unterschiede in der Einheit des Geistes wieder zusammenfassende Princip zugleich gegeben. Der rechte Glaube lässt schlechterdings keine Selbstüberhebung zu: also ist die Liebe implicite bereits im Glauben enthalten. Aber eben hieraus wird auch andrerseits klar, dass die christliche Bruderliebe allein auf dem Glauben beruhe: in der Gemeinschaft mit Gott und Christo haben wir zugleich Gemeinschaft mit den Brüdern. Der Angelpunkt der christlichen Bruderliebe ist also unstreitig die Liebe Gottes und Christi zu uns: das Motiv, was uns vor lieblosen Handlungen gegen einen Andern bewahren soll, ist daher dieses, dass Christus auch für ihn gestorben ist, Röm. XIV, 15. 1 Kor. VIII, 11. Ja ein solches *ἁμαρτάνειν εἰς τοὺς ἀδελφοὺς* ist geradezu ein *ἁμαρτάνειν εἰς Χριστόν*, 1 Kor. VIII, 12.

Durch diese Stellung der Liebe zum Glauben wird nun auch die Stellung der Werke zum Glauben klar. Wir haben oben gesehen, dass Paulus den Werken alle und jede rechtfertigende Kraft im Christenthume abspricht. Der Grund ist, dass sie eben ein äusserliches Verdienst des Menschen Gott gegenüber begründen würden, was mit der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade streitet, p. 68 ff. Wenn Paulus aber Gal. V, 6 das

*) Wenn Gal. V, 22 die *πίστις* als *καρπὸς τοῦ πνεύματος* parallel mit der *ἀγάπη*, und zwar in der Reihe nach derselben erwähnt wird, so muss wie ohnehin der Zusammenhang lehrt, *πίστις* in einem engeren Sinne genommen werden, entweder als Treue oder als gegenseitiges Vertrauen der Christen unter einander, vgl. 1 Kor. XIII, 7.

rechte christliche Princip als *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* bezeichnet, so ist damit die Forderung auch der Werke im Christenthume klar und deutlich ausgesprochen. Das Princip aber, von welchem die *ἔργα* ausgehen, ist nicht unmittelbar der Glaube, sondern die Liebe. Der Grund ist dieser, dass in dem Gebote der Liebe alle anderen Gebote bereits enthalten sind, sofern alle auf die Liebe zurückgehen. Die classische Stelle hierfür ist: Röm. XIII, 8—10, vgl. Gal. V, 14. Die Ermahnung zur Liebe wird begründet durch die Worte *ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν* (Röm. XIII, 8). Dies wird weiter ausgeführt V. 9: *τὸ γὰρ οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐκ ἐπιθυμήσεις, καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή, ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται, ἐν τῷ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν*. Dieselbe Anschauung findet sich Gal. V, 14 nur mit kürzeren Worten *ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν*. Bei Betrachtung der Röm. XIII, 9 aufgezählten Gebote leuchtet von selbst ein, dass Paulus die Gebote des Dekalogs vor Augen hat. Weit entfernt also, diesen im Christenthume aufzuheben, erweist Paulus gerade durch dessen noch vorausgesetzte Giltigkeit die Universalität des Gebotes der Liebe. Der eigentliche Beweis aber, dass alle anderen Gebote in der Liebe enthalten sind, folgt V. 10 *ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται*, ein Gedanke der 1 Kor. XIII, 4—7 weiter ausgeführt ist, principiell aber 1 Kor. XIII, 5 in den inhaltschweren Worten ausgesprochen wird: *οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς*. Hiermit ist die Liebe als wahrhaft ethisches Princip eingesetzt: denn wenn ihr Ziel gar nicht darauf gerichtet ist, das Ihre zu suchen, so ergiebt es sich von selbst, dass sie dem anderen nichts Uebles zufügt. Wie wir also das eigentlich rechtfertigende Moment des Glaubens darin gefunden haben, dass es die schlechthinnige Hingabe des Gemüthes an Gott vollzieht und somit jede Selbsteinsetzung des Ich Gotte gegenüber principiell aufhebt, so hätten wir ganz in ähnlicher Weise als das recht eigentlich ethische Moment der Liebe dieses gefunden, dass sie den Quell alles Unrechts gegen Andere verstopft, nämlich die Selbstsucht, die das Ihre sucht. So steht die Liebe principiell der Selbstsucht gegenüber: bei allem unseren Thun ist hinfort das Ich nicht mehr Selbstzweck. Als letzter und tiefster Grund also, warum die Liebe ethisches Princip ist, ergiebt sich dieser, dass jene unselige Re-

flexion auf das Ich in der Liebe gebrochen ist, welche den sittlichen Werth aller und jeder Handlung vernichtet*) — und welche — fügen wir im eigenen Namen, aber der Zustimmung des Paulus gewiss, hinzu — um so gefährlicher ist, je leichter sie den Schein der Sittlichkeit um sich her verbreitet, zumal wenn sie sich in ein philosophisches Gewand hüllt, und als ein verklärter Egoismus erscheint.**)

Sofern also die Liebe nichts Böses that, d. h. principiell nicht thun kann, so hat der Apostel das Röm. XIII, 8 Hingestellte erwiesen: daher denn die Folgerung V. 10: *πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη*. Das Gesetz, welches nach wie vor (nur jetzt in anderer Weise, wie früher p. 89 ff. gezeigt wurde) erfüllt werden soll, wird nur in der Liebe erfüllt: in der Liebe sind also alle übrigen Gebote gleichsam unter ein Haupt verfasst (*ἀνακεφαλαιοῦται*).

Doch wir haben schon bei Erörterung des Begriffes *νόμος* nachgewiesen (Röm. III, 31. Gal. VI, 2 vgl. Röm. III, 27. VIII, 2), dass die *πίστις* den *νόμος* nicht nur nicht ausschliesse, sondern gerade erst recht in seinen Werth einsetze, indem sie seine Erfüllung möglich mache. Ist aber dieses der Fall, so ergiebt sich schon von vornherein, dass Paulus die Werke im Christenthume nicht aufgehoben haben kann. Wenn nun Gal. V, 6 der Glaube als durch die Liebe wirksam bezeichnet wird, so deutet schon die sprachliche Verwandtschaft darauf hin, dass unter dem, worin sich der Glaube unter Vermittlung der Liebe erweisen soll, eben die *ἔργα* zu verstehen sind. Die Stelle ist aber um so bedeuten-

*) Vgl. hierüber die Erörterung meines theuern Lehrers, des Herrn Professor Fricke, in der Schrift: Nova argumentorum pro Dei existentia expositio P. I, p. 31 ff.

**) Dieser Egoismus, welcher das Ich in absolute Bedeutsamkeit einsetzt, hat sich in Max Stirner als die letzte Consequenz der gottlosen Philosophie herausgestellt. Stirner hat auf sehr scharfsinnige Weise den Versuch gemacht, diesen Egoismus als das rechtverstandene Princip aller Sittlichkeit nachzuweisen. Wir müssen darin einerseits jene furchtbare Begriffsverwirrung beklagen, welche es versuchen kann, zum letzten Principe der Sittlichkeit gerade das letzte Princip ihres Gegentheils zu erheben; andrerseits finden wir aber eben hierin auch ein Zeugniss für die unwiderstehliche Macht einer gottgewollten, heiligen Ordnung der Welt, dass nämlich selbst diejenigen, welche sie im Principe verleugnen, doch ihre Consequenzen anzuerkennen genöthigt sind, und so, obwol sie den Mund aufthaten zum Fluche, wider ihren Willen ein Gebet über ihre Lippen strömen lassen.

der, als Paulus gerade hier polemisch gegen die judenchristliche Forderung der Beschneidung auftritt, und das im Christenthume giltige Princip gegenüber dem Judenthume und Heidenthume hinstellen will: *ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη.* Wenn der Apostel gerade an einer so solennen Stelle, obendrein in dem Briefe, der die polemische Seite des paulinischen Christenthums am schärfsten herausstellt, darauf hinweist, dass die *πίστις* durch die *ἀγάπη* sich werkthätig erweisen müsse, so kann man wol mit einiger Sicherheit hieraus den Schluss ziehen, dass der Apostel nicht allenthalben gegen die Nebeneinanderstellung von *πίστις* und *ἔργα* polemisch verfahren sein wird. Hören wir den Apostel weiter. 1 Kor. VII, 19 ist eine ähnliche Fundamentalstelle. Auch hier spricht sich der Apostel über die Beschneidung aus: ein Unbeschnittener soll sich nicht beschneiden lassen, ein Beschnittener soll die Beschneidung nicht durch künstliche Mittel zu beseitigen suchen (V. 18). Denn fügt er V. 19 begründend hinzu: *ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστιν, καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ.* Ich glaube, wenn diese Stelle im Kolosser- oder Philipperbriefe vorkäme, man würde nicht ermangelt haben, daraus eine scharfe Waffe gegen die Aechtheit des betreffenden Briefes zu schmieden. Während in jener Galaterstelle die *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* hingestellt war, und man doch dadurch sich noch zu retten wusste, dass man bemerkte, es stände wenigstens nicht *πίστις καὶ ἔργα* da, so wird hier das Gewicht gegenüber von *περιτομή* und *ἀκροβυστία* lediglich auf die *τήρησις τῶν ἐντολῶν τοῦ θεοῦ* gelegt, also gerade auf das recht specifisch judenchristliche Stichwort*). Demgemäss werden nun auch an

*) Man bedenke, dass unter den *ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ*, wo nicht ausschliesslich, so doch vornehmlich die bekannten mosaischen Gebote des Dekalogs zu verstehen sind, vgl. Röm. XIII, 9. Das *τηρεῖν* ist aber fast terminus technicus geworden für die Erfüllung des mosaischen Gesetzes. Wir finden dieses *τηρεῖν τὰς ἐντολὰς* (*τὸν νόμον, τούς λόγους κτλ.*) besonders gefordert in der Apok. I, 3. II, 26. III, 3. 8. 10. XII, 17. XIV, 12. XXII, 7. 9. vgl. ferner 1 Joh. II, 3. 4. 5. III, 22. 24. V, 2. 3. Ev. Joh. VIII, 51. 52. 55. XII, 7. XIV, 15. 21. 23. 24. XV, 10. 20. XVII, 6. Mt. XIX, 17. XXIII, 3. XXVIII, 20. Im Briefe des Jakobus steht dafür meist *ποιεῖν*; doch findet sich das *τηρεῖν* auch II, 10. Besonders bemerkenswerth ist die Stellung der lukanischen Schriften. Während im Evangelium dieses *τηρεῖν τὰς ἐντολὰς* nie erwähnt wird, erscheint es in den Acten als Stichwort der spe-

anderen Stellen die Begriffe *ἔργον ποιεῖν* etc. von Paulus hervorgehoben. So wieder in dem antijudaistischen Galaterbriefe VI, 4: *τὸ δὲ ἔργον ἑαυτοῦ δοκιμαζέτω ἕκαστος*. VI, 9: *τὸ δὲ καλὸν ποιοῦντες μὴ ἐγκακῶμεν*. VI, 10: *ἐργαζώμεθα τὸ ἀγαθὸν πρὸς πάντας κτλ.* Ferner 2 Kor. IX, 8: *περισσεύητε εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν κτλ.* Röm. VII, 4 wir sind Angehörige Christi geworden: *ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ*. Ebenso wird nun auch endlich Röm. II, 6 ff. *ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ κτλ.* in das richtige Licht gestellt werden können.

Die Stelle ist allerdings zunächst in Bezug auf die vorchristliche Periode zu verstehen. Doch hat sie ihre Bedeutung immerhin auch noch im Christenthume. Denn wer keine Werke thut, dem fehlt's eben an der *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*; ohne diese aber kann Niemand die *ζωὴ αἰώνοις* erlangen, es ist dies die subjective (auch im Christenthume aufrechterhaltene, zwar keineswegs Ursache, wohl aber) Bedingung der *ζωή*. Die *ἔργα* sind also der offenbar werdende Massstab, nach welchem Gott die *ζωὴ* ertheilt, damit sind sie aber noch lange nicht zugleich das die *ζωὴ* wirklich Verdienende. Also auch hier sind wir nicht zur Annahme einer Werkgerechtigkeit genöthigt, welche mit dem frommen Grundgefühle des Paulus im directen Widerspruche steht. Die christlichen Werke sind ja nichts Aeusserliches, Gott gegenüber einen Anspruch Begründendes mehr, sondern sie sind *καρπὸς τοῦ πνεύματος*, Gal. V. 22. Aber obwol der wahrhaft ethische Mensch Alles der Gnade und der göttlichen Wirksamkeit beimisst, so sind doch die reichlicheren oder spärlicheren Früchte, die er bringt, das Kriterium, an welchem sich der grössere oder geringere

cifisch judaistischen Partei gegenüber dem paulinischen Christenthume Act. XV, 5. 24 (rec.). XXI, 25 (rec.). Dagegen findet sich ausser den genannten Stellen das *τηρεῖν τὰς ἐντολὰς* überhaupt nirgends im N. T. als 1 Tim. VI, 14, also nirgends ausser 1 Kor. VII, 19 in den anerkannt ächten Briefen des Paulus, nirgends insbesondere auch im Epheser- und Philipperbrief, in denen Neuere eine von der paulinischen abweichende Lehre vom Glauben zu entdecken meinen. Jedenfalls mag der Ausdruck von Paulus selbst selten gebraucht worden sein, aber er wurde doch gebraucht (wobei nebenher bemerkt sein möge, dass unsere Stelle die einzige ist, in welcher im ganzen N. T. das Substantiv *τηρήσις* vorkommt). Die lukanischen Schriften liefern aber durch ihren Sprachgebrauch den Beweis, dass der spätere Paulinismus in Bezug auf das Verhältniss von *πίστις* und *ἔργα* in einem viel schrofferen Gegensatz zum Judenchristenthum stand, als Paulus selbst.

Grad der wahrhaft ethischen Hingabe an Gott (der *πίστις*), oder der grössere oder geringere Grad des Durchdrungenseins vom *πνεῦμα* ausweist: sie sind mithin der Massstab der jetzigen und der dereinstigen Beurtheilung des ethischen Werthes jedes Menschen vor Gott. Die blosse Zusammenstellung von *πίστις καὶ ἔργα* ist also an sich durchaus noch kein Kriterium einer unpaulinischen Anschauungsweise: denn der Sinn dieser Zusammenstellung ist nach dem verschiedenen Sinne der *πίστις* und der *ἔργα* ein völlig verschiedener. Will man daher die Unächtheit des Epheser- und Philipperbriefes aus der Zusammenstellung von *πίστις* und *ἔργα* darthun, so ist damit noch gar nichts erwiesen, es sei denn, dass man einen unpaulinischen Begriff der *πίστις* (oder der *ἔργα*) darin nachgewiesen hätte. Und dies dürfte schwer fallen.

Hiernach wird man allerdings aus der paulinischen Lehre vom Glauben leicht den Eifer erklären können, mit welchem die judenchristliche Partei dem Paulus gegenüber die *ἔργα* betonte; aber man wird umgekehrt wenigstens das nicht übersehen dürfen, dass es gar nicht sowol die Aufgabe der geschichtlichen Entwickelung der alten Kirche gewesen ist, zwischen dem Judenchristenthume und dem wirklichen Paulinismus als zwei Extremen die Mitte herauszufinden, sondern vielmehr die Mitte zwischen jenem und einem missverstandenen Paulinismus. Die unbefangene Nebeneinanderstellung von *πίστις καὶ ἔργα* ist gar nicht so unpaulinisch, als man gewöhnlich meint. Es war ja wie Gal. V, 6 zeigt, dem Paulus ganz wesentlich darum zu thun, zu zeigen, dass die *πίστις* keine todte sein könne, sondern dass sie Werke erzeugen müsse; dass sogar dieses sich wirksam Erweisen der *πίστις* durch die Liebe eben erst das rechte Kriterium der *πίστις* sei. Also im Volksunterrichte konnte Paulus selbst, wollte er sich nicht dem gefährlichsten Missverständnisse aussetzen, jener Nebeneinanderstellung gar nicht entbehren. Obwol es sich daher streng genommen nach seinem Begriffe der *πίστις* ganz von selbst verstand, dass sie *δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη* war, so hebt er dieses dennoch ausdrücklich hervor, predigt so *πίστις καὶ ἔργα* und wiederum bald *πίστις* allein, bald die *ἔργα* allein. Hätte Paulus die Werke für so selbstverständlich auch im praktischen Leben gehalten, als er sie theoretisch und principiell dafürhalten musste, so wären alle Paränesen überflüssig gewesen. Aber Paulus wusste nur zu wohl, dass die principiell richtigste Wahrheit bei der

Sündhaftigkeit der Menschen nur sehr allmälig das Leben nach sich gestaltet.

Allerdings aber konnte man einen Gegensatz gegen die paulinische Lehre auch mit den Ausdrücken *πίστις καὶ ἔργα* verbinden, sobald man wesentlich polemisch gegen die rechtfertigende Kraft der *πίστις* auftrat. Dann erhielten die Worte und ihre Zusammenstellung einen ganz entschieden unpaulinischen, und nach ihrer Tendenz allerdings auch antipaulinischen Sinn: nämlich das Ungenügende der *πίστις* als eines blossen Verstandesglaubens, und die Nothwendigkeit diesen Verstandesglauben durch die Werke zu ergänzen. So entschieden im Briefe des Jakobus, dessen directe Polemik gegen die (freilich missverstandene) paulinische Lehre bis jetzt nur mit vergeblichen Anstrengungen wegzuleugnen versucht worden ist. Wir fügen hinzu, die damalige Zeit musste mit den paulinischen Worten einen anderen Sinn verbinden. Man war nun einmal noch nicht reif, die bewundernswürdige Tiefe des paulinischen Glaubensbegriffes zu erkennen; ja es lässt sich mit Fug behaupten, dass unter den auf uns gekommenen Schriftstellern der ältesten Kirche kein einziger, auch Clemens von Rom, Polykarpos und der Verfasser des Hebräerbriefes nicht, am allerwenigsten aber Markion den Apostel so recht verstanden hat. Sobald das Verständniss der paulinischen Lehre von der *πίστις* jener Zeit so gut wie verschlossen war, sobald man unter *πίστις* blos ein Fürwahrhalten mit dem Verstande, oder höchstens eine im Wesen mit der *ἐλπὶς* zusammenfallende, blos auf die Zukunft gerichtete vertrauensvolle Erwartung begriff, so lange musste man das *καὶ ἔργα* im polemischen Sinne fassen. Man übersah dann, dass Paulus jenes *καὶ ἔργα* durchaus nicht leugnete, und sah nur die andere, nach der *πίστις* zu gerichtete Seite seiner Lehre als die für die damaligen Begriffe besonders anstössige. Man glaubte so dem einseitig judaistischen Principe der *ἔργα* ein ebenso einseitiges Princip des Glaubens gegenübertreten zu sehen, und meinte die Extreme zu vermitteln durch das neue Stichwort *πίστις καὶ ἔργα*. Davon aber, dass das paulinische Glaubensprincip ein einseitiges sei, musste man sich um so sicherer überzeugt halten, als gewiss die Anhänger des Apostels denselben selbst nicht mehr verstanden und die *ἔργα* in einer unpaulinischen weil ultrapaulinischen Weise hinter die *πίστις* zurückstellten. Hier trat allerdings ein

wirkliches Extrem auf, dem gegenüber die alle Extreme von sich ausscheidende und ebenso in der Bildung begriffene katholische Kirche ihr πίστις καὶ ἔργα nur mit um so kräftigerer Polemik betonte. Also Missverständniss auf allen Seiten: Missverständniss durch die Anhänger, Missverständniss auch durch die vermittelnde Partei. Alle fassten das Verhältniss von πίστις und ἔργα rein äusserlich, und ahneten die innerliche Vermittlung beider Begriffe nicht. Das Resultat ist also für die Kirchengeschichte kurz dieses, dass die paulinische Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben wohl, aber keineswegs der paulinische Begriff von dem durch die Liebe wirksamen Glauben, ein treibendes Moment für die Entwicklung der katholischen Kirche ward. So ist's gekommen, dass gerade die paulinische Hauptlehre in der alten Kirche nicht zur allgemeinen Geltung kam, und dass wegen des vorwiegend äusserlichen Begriffes vom Glauben die judaistische Betonung der ἔργα, nur aber neben der πίστις, zur allgemeinen Herrschaft gelangte. Nur insofern hat Schwegler (nachapost. Zeitalter) Recht, wenn er die ganze Entwickelung der altkatholischen Kirche vom Judenchristenthume herleitet. Näher dem Wahren aber kommt schon Köstlin (zur Geschichte des Urchristenthums. Theol. Jahrb. 1850).

Schliesslich bemerken wir nur noch, dass jene äusserliche Auffassung des Glaubens, und sonach die Nebeneinanderstellung von πίστις καὶ ἔργα im vermeintlich vermittelnden Sinne herrschend geblieben ist bis auf die Reformation. Erst von ihr an datirt das rechte Verständniss der Rechtfertigungslehre, und damit zugleich ein nicht blos nominelles, sondern wirkliches paulinisches Christenthum. Darum steht und fällt die evangelische Kirche mit der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung aus dem (durch die Liebe wirksamen) Glauben.

---

2. Die ἐλπίς, nur die auf die künftige Vollendung gerichtete πίστις. ἐλπὶς τῆς δόξης.

Versuchen wir jetzt uns die Stellung der Hoffnung zum Glauben möglichst klar zu machen. Die Hoffnung ist auf die Zukunft gerichtet: das Object der Hoffnung erscheint stets als ein in irgend welchem Sinne noch Unvollendetes. Die Hoffnung tritt uns nun bei Abraham entgegen: hier erscheint sie als zu-

versichtliche Erwartung, dass die ihm gegebene Verheissung trotz der scheinbaren Unmöglichkeit doch noch werde erfüllt werden. Röm. IV, 18. Als Inhalt dieser Hoffnung wird bezeichnet, dass die Sara dem Abraham noch im späten Alter einen Sohn gebären werde, Röm. IX, 9; dass, obwol dies menschlicherweise unmöglich schien, er dennoch ein Vater vieler Völker werden werde, Röm. IV, 18 ff. und dass sein Same *κληρονόμος κόσμου* sei, Röm. IV, 13. Demgemäss waren den Juden die Verheissungen gegeben, Röm. IX, 4: sofern aber die Erfüllung derselben nur *ἐκ πίστεως*, d. i. unter Bedingung des Glaubens, Röm. IV, 13. 16 ff. Gal. III, 14. 22, nicht aber *ἐκ νόμου* erfolgt, Röm. IV, 14. 16. Gal. III, 17 ff., so ist auch Abraham ein Vater aller Gläubigen, der Juden wie der Heiden, Röm. IV, 11. IX, 7. 8 vgl. Gal. IV, 23. 28. Ja die Gewissheit der Erfüllung dieser Verheissung liegt gerade darin, dass sie *κατὰ χάριν* geschehen ist, Röm. IV, 16 (*κατὰ χάριν, εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι*). Diese Verheissung, welche den Vätern gegeben war, ist nun in Christo bekräftigt worden, Röm. XV, 8: Christus ist *διάκονος περιτομῆς* geworden *ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων*. 2 Kor. I, 20 *ὅσαι γὰρ ἐπαγγελίαι θεοῦ, ἐν αὐτῷ (Χριστῷ) τὸ ναί*. Ja wenn es heisst, *τῷ Ἀβραὰμ ἐῤῥέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ*, Gal. III, 16, so weiss Paulus diesen Singular dahin zu deuten, dass nur Einer unter diesem *σπέρμα* gemeint sei, nämlich Christus: dass also die Verheissung von vornherein gar nicht den Nachkommen Abrahams überhaupt, sondern Christo allein gegolten habe*). Als Unterpfand aber der Gewissheit dieser Verheissung dient das *πνεῦμα*, 2 Kor. I, 22.

Hier scheint sich aber eine Lücke in der paulinischen Lehre bemerklich zu machen. Die *ἐπαγγελία*, welche wir in

*) Nach dieser Anschauung sind also strenggenommen nicht die Gläubigen *σπέρμα Ἀβραάμ*, wie Paulus Röm. IV, 11. u. ö. lehrt, sondern sie werden nur durch die Gemeinschaft mit dem eigentlichen *σπέρμα* als *σπέρμα* angesehen. Dass diese restringirende Ansicht jedoch Röm. IV, 11 und auch IX, 7 und 8 sich nicht findet, leuchtet wol ein: jedenfalls kann das *λογίζεσθαι εἰς σπέρμα*, Röm. IX, 8 nicht für die Identität der Anschauung geltend gemacht werden, weil dies sich auf die *τέκνα τῆς ἐπαγγελίας* bezieht, auf die, welche Kinder der Verheissung schon sind. Es ist also eine, wenn auch unbedeutende, Modification der Darstellung. Doch vgl. Gal. III, 29.

Christo haben, ist nicht identisch mit der ἐπαγγελία, welche nach Röm. IV dem Abraham und seinem Samen gegeben ist. Allerdings ist Gegenstand der ἐπαγγελία beidemal eine κληρονομία, Röm. IV, 13. Gal. III, 18. 29; und an letzterer Stelle wird aus unserer Gemeinschaft mit Christo abgeleitet, dass wir also auch Abrahams Samen, folglich auch κατ᾽ ἐπαγγελίαν κληρονόμοι seien. Desgleichen ist beidemale identisch die Art und Weise, wie die κληρονομία erfolgt, nämlich durch den Glauben (s. oben). — Allein verschieden ist der Inhalt der beidesmaligen κληρονομία. Die κληρονομία, welche dem Abraham und seinem Samen verheissen war, ist eine κληρονομία τοῦ κόσμου, Röm. IV, 13. Der (später noch genauer zu entwickelnde) Inhalt der christlichen κληρονομία aber ist die βασιλεία τοῦ θεοῦ, vgl. 1 Kor. VI, 9 f. XV, 50. Gal. V, 21. Die Schwierigkeit wird noch nicht gelöst durch den Werth, welchen Paulus gerade darauf legt, dass dem Abraham sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet worden sei, Röm. IV, 1 ff. Gal. III, 6. Denn es wird sich jeder leicht überzeugen können, dass jenes λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην mit der κληρονομία τοῦ κόσμου, Röm. IV, 13 sehr lose, oder eigentlich gar nicht zusammenhängt. Dass die δικαιοσύνη Object der Verheissung gewesen sei, wird Röm. IV nirgends ausgesprochen; und das einzige Band, welches beide Gedanken zusammenhält, ist dieses, dass sowol die κληρονομία τοῦ κόσμου als die δικαιοσύνη durch den Glauben bedingt sind. Die Vermittlung dieser Kluft zwischen der verheissenen κληρονομία und der δικαιοσύνη hat jedoch Paulus selbst vollzogen, Gal. III, 8 nämlich lesen wir: προϊδοῦσα δὲ ἡ γραφὴ ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ θεὸς προευηγγελίσατο τῷ Ἀβραάμ· ὅτι ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη. Hier ist denn klar, dass die dem Abraham verheissene εὐλογία nicht sowol auf die weltliche Herrschaft (die κληρονομία τοῦ κόσμου), als vielmehr auf das dereinstige δικαιοῦσθαι alle Völker der Erde durch Abrahams Samen bezogen wird, welches δικαιοῦσθαι eben in Christus seine Erfüllung findet, Gal. III, 14. Da nun aber nach Hab. II, 4 ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται, Gal. III, 11. Röm. I, 17, so gehört als Consequenz der δικαιοσύνη auch die ζωὴ mit zur κληρονομία. Dem entspricht denn auch Gal. III, 14, wo als der Zweck der dem Abraham zu Theil gewordenen, in Christo erfüllten εὐλογία angegeben wird: ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύμα-

τος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως, wo jedenfalls auf die Geistverheissung Joel III Bezug genommen ist.*) Hiermit vergleiche man endlich, wie Paulus selbst 2 Kor. VI, 16 und 18, vgl. VII, 1 den Begriff der ἐπαγγελία erweitert hat. Hier wird dieselbe bezogen auf die dereinstige enge Gemeinschaft der Christen mit Gott: ὅτι ἐνοικήσω ἐν αὐτοῖς καὶ ἐμπεριπατήσω καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεὸς καὶ αὐτοὶ ἔσονταί μοι λαὸς, oder noch specieller auf die υἱοθεσία V. 18. καὶ ἔσομαι ὑμῖν εἰς πατέρα, καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μοι εἰς υἱοὺς καὶ θυγατέρας, λέγει κύριος παντοκράτωρ. Hieran schliesst sich VII, 1 ταύτας οὖν ἔχοντες τὰς ἐπαγγελίας κτλ.

Nach dem allen ist Inhalt der christlichen ἐπαγγελία die κληρονομία im erweiterten Sinne: es gehört hierher speciell die δικαιοσύνη, die ζωὴ, das πνεῦμα die Gemeinschaft mit Gott besonders als υἱοθεσία, kurz, das ganze messianische Heil im weitesten Umfange.

Sofern die κληρονομία unter die Hoffnung gestellt ist, muss sie als etwas noch nicht Vollendetes betrachtet werden. Wir sind allerdings bereits jetzt κληρονόμοι, Röm. VIII, 17. Gal. III, 29. vgl. IV, 1. 7, vermöge unseres Kindschaftsverhältnisses zu Gott (vgl. oben p. 161 und p. 187.). Aber dieses κληρονομεῖν wird doch wieder wesentlich in die Zukunft verlegt, 1 Kor. VI, 9 f. Gal. V, 21. Inwieweit aber die κληρονομία bereits eingetreten sei oder nicht, ist freilich schwer zu bestimmen. Die Gal. III, 14 ausgesprochene ἐπαγγελία πνεύματος ist natürlich bereits eine gegenwärtige (πνεύματος Gen. objecti) wie denn 2 Kor. I, 22. (V, 5) das πνεῦμα ausdrücklich als bereits gegenwärtiges Unterpfand der noch künftigen ἐπαγγελία bezeichnet wird. Doch ist damit freilich nicht ausgeschlossen, dass die ἐπαγγελία πνεύματος doch auch für die Pneumatischen zugleich noch eine zukünftige sein könne; und dass auch diese Ansicht paulinisch sei, haben wir oben nachgewiesen p. 186. Dasselbe ist nun auch von der δικαιοσύνη zu urtheilen, die, wie wir bereits wissen, trotz dem dass sie sonst meist als schon vorhanden gedacht ist, doch Gal. II, 17. V, 5 noch in die Zukunft, an der

*) Ferner kann beachtet werden, dass während 2 Kor. I, 22 der ἀῤῥαβὼν τοῦ πνεύματος als Unterpfand der Erfüllung der alttest. Verheissung erscheint, er vielmehr 2 Kor. V, 5 Unterpfand unserer dereinstigen körperlichen Auferstehung ist, gleich als ob auch diese in jener an Abraham ergangenen ἐπαγγελία mit enthalten wäre.

letzteren Stelle ausdrücklich unter die ἐλπὶς gestellt wird. Da wir auch vom Begriffe der ζωὴ ein ähnliches Verhältniss nachgewiesen haben, so hätten wir bis jetzt nichts gefunden, was schlechthin unter die Hoffnung gestellt werden, als specifisches Object der Hoffnung betrachtet werden könnte.

Welches ist demnach das Object der Hoffnung? Wenn wir 1 Kor. VI, 9. 10. XV, 50. Gal. V, 21 als Object der κληρονομία die βασιλεία τοῦ θεοῦ angegeben finden, so könnte man allerdings versucht sein, unsere Theilnahme am Gottesreiche allein der Zukunft anheimzugeben. Die genannten Stellen wenigstens scheinen diese Ansicht zu bestätigen. Allein Röm. XIV, 17 steht dem entgegen: οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις, ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Hier wird ganz entschieden die βασιλεία τοῦ θεοῦ als ein bereits gegenwärtig begonnener ethischer Zustand bezeichnet, dessen Princip das πνεῦμα ἅγιον, dessen Charakter die ethische Rechtbeschaffenheit (besonders wol sofern sie sich im Umgange mit Andern zeigt), Friede und Freude des christlichen Gemeinlebens ist*). Und dieselbe Auffassung der βασιλεία τοῦ θεοῦ liegt jedenfalls auch 1 Kor. IV, 20 vor: οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ἐν δύναμει (Heidenreich, Meyer, de Wette).

Es wird also auch die βασιλεία τοῦ θεοῦ nicht schlechthin unter die Hoffnung zu stellen sein.

An anderen Stellen endlich erscheint als Object der Hoffnung die δόξα. So heisst es Röm. V, 2: καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης. Was ist nun diese δόξα? Nach allgemeinem griechischen Sprachgebrauche bedeutet das Wort Glanz, und in diesem Sinne steht es 1 Kor. XV, 40. 41 von dem verschiedenen Glanze der himmlischen Körper. Weiter wird die δόξα von Gott prädicirt, und bedeutet hier den Glanz, die Majestät und Herrlichkeit des göttlichen Wesens und der göttlichen Eigenschaften. Diese δόξα nämlich wird Gotte beigelegt, entweder vermöge seiner Unvergänglichkeit gegenüber den vergänglichen Götzen, Röm. I, 23 oder vermöge seiner Wahrhaftigkeit gegenüber dem ψεῦδος der Men-

*) Die Ausleger sind mit Ausnahme Rückert's, welcher auch in der zweiten Ausgabe seiner früheren Meinung treu geblieben ist, fast alle darüber einig, dass das Reich Gottes hier bereits gegenwärtig gedacht sei. Vgl. insbesondre Meyer, Krehl, Reiche, de Wette.

schen, Röm. III, 7, oder vermöge seiner Allmacht bezüglich der Auferweckung Christi, Röm. VI, 4, oder vermöge seiner Barmherzigkeit gegen die *σκεύη ἐλέους*, Röm. IX, 23. Der Begriff der göttlichen *δόξα* ist aber damit noch nicht erschöpft. Als ein wesentliches Moment derselben tritt noch hinzu die Anerkennung der göttlichen Majestät und Vollkommenheit von Seiten der Menschen, das *δοξάζειν τὸν θεὸν*, ein anerkennendes Preisen bald der göttlichen Allmacht, Röm. I, 21, bald der göttlichen Gnade in der Bekehrung zu Christo, Röm. XV, 9. 2 Kor. IX, 13. Gal. I, 24, vgl. die Ausrufe, in welche Paulus selbst bei feierlichen Gelegenheiten ausbricht, Röm. XI, 36. XVI, 27. Gal. I, 5. Dieses *δοξάζειν τὸν θεὸν* kann nicht blos durch das Wort, sondern auch durch die That geschehen, 1 Kor. VI, 20: *δοξάσατε τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν* (sc. macht herrlich die reinigende und heiligende Kraft Gottes in euch); Röm. IV, 20: *ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει δοὺς δόξαν τῷ θεῷ* (Abraham verherrlichte durch sein rückhaltsloses Vertrauen die Grösse Gottes in Erfüllung seiner Verheissungen). Daher ist denn die *δόξα θεοῦ* Zweck der Barmherzigkeit Christi gegen uns, Röm. XV, 7 (*εἰς δόξαν τοῦ θεοῦ*); Zweck der in Christo sich offenbarenden Erfüllung der Verheissungen, 2 Kor. I, 20 (*τῷ θεῷ πρὸς δόξαν*); Zweck der Auferweckung Christi und unsrer selbst, 2 Kor. IV, 15. An letzterer Stelle wird die *δόξα* vermittelt durch unsere Danksagung: *ἵνα ἡ χάρις πλεονάσασα δια τῶν πλειόνων τὴν εὐχαριστίαν περισσεύσῃ εἰς τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ*: „damit die Gnade, grossgeworden durch die Mehren (denen sie zu Theil ward) die Danksagung überfliessen lasse in die Verherrlichung Gottes hinein, d. h. die Danksagung zur reichen Verherrlichung Gottes ausschlagen lasse" *). Daher ergiebt sich denn als allgemeine Pflicht der Christen *πάντα εἰς δόξαν θεοῦ* zu thun, 1 Kor. X, 31, und als das Ziel des christlichen Lebens erscheint die einmüthige Verherrlichung Gottes, Röm. XV, 6.

---

*) So in der Hauptsache, obwol mit kleinen Abweichungen Meyer, Rückert, de Wette. Doch lässt keiner von ihnen das prägnante *περισσεύειν εἰς* zu seinem vollen Rechte kommen, vgl. Röm. V, 15. 2 Kor. I, 5. VIII, 2. IX, 8, und besonders Röm. III, 7: *ἡ ἀληθεία τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι ἐπερίσσευσεν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ*. Unter den transitiven Gebrauch des *περισσεύειν* vgl. die Ausleger, insbes. Rückert zur Stelle.

Gleichwie aber Gott selbst Glanz und Herrlichkeit hat, so wird auch Allem Glanz zugeschrieben, was von Gott ausgeht. So wird von den beiden *διαθῆκαι* und der *διακονία* derselben *δόξα* prädicirt, auch wo die ursprüngliche Bedeutung des sinnlichen Lichtglanzes (2 Kor. III, 7) in eine mehr geistige Bedeutung, in die der sich offenbarenden Herrlichkeit umschlägt, 2 Kor. III, 8 ff. vgl. Röm. XI, 13. Sofern ferner der Mann *εἰκὼν θεοῦ* ist, wird er damit zugleich als *δόξα θεοῦ*, als Abglanz seiner Herrlichkeit bezeichnet, 1 Kor. XI, 7. In ganz besonderem Sinne aber kommt Christo das Prädicat *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* zu, daher denn auch die *δόξα τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ* sichtbar ist, 2 Kor. IV, 6. vgl. 4, wo ebenfalls die sinnliche Bedeutung sich unwillkürlich zur geistigen erweitert*). Sofern aber im Angesichte Christi die *δόξα* Gottes erscheint, so kommt Christo selbst *δόξα* zu, 2 Kor. III, 18; das Evangelium, welches Paulus verkündet, ist daher ein *εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ*, 2 Kor. IV, 4. Sofern aber Christo *δόξα* eigen ist, geht dieselbe auch über auf die Seinen; er ist ja *κύριος τῆς δόξης*, 1 Kor. II, 8: die Gemeinden sind also *δόξα Χριστοῦ*, 2 Kor. VIII, 23.

Hier ist nun der Punkt, wo der eschatologische Begriff der *δόξα* einmündet. Ursprünglich war die *δόξα* das Ziel, wonach man durch Erfüllung der Werke zu gelangen suchte, Röm. II, 7, und insbesondere war den Juden die *δόξα* verheissen, Röm. IX, 4; wegen der allgemeinen Sündhaftigkeit hat aber Keiner zu derselben gelangen können, Röm. III, 23**). Dagegen hatte das weisheitsvolle in den letzten Zeiten offenbar gewordene Geheimniss der Sendung Christi von Anfang an die Bestimmung, uns zur *δόξα* zu führen, 1 Kor. II, 6. 7. Sonach ist die *δόξα* der Christen wesentlich durch die *δόξα* Christi vermittelt. Nun lesen wir 2 Kor. III, 18: *ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ*

*) Die Annahme Baur's (Paulus p. 631 ff.), dass die *δόξα* von der Lichtnatur Christi zu verstehen sei, wird durch den ganzen Zusammenhang, besonders durch III, 18 widerlegt. Vgl. auch Räbiger, de Christologia Paulina p. 37 f.

**) *δόξα τοῦ θεοῦ* ist hier jedenfalls *δόξα*, die Gott giebt (Meyer, Fritzsche, de Wette) nämlich in Folge der Verheissung, vgl. Röm. IX, 4. Sofern die Menschen also dieser *δόξα* ermangeln, ist nicht Gott schuld, sondern sie selbst, weil die Bedingung, unter welcher diese *δόξα* sich an ihnen verwirklichen sollte, ihrerseits nicht erfüllt worden war.

τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος. „Wir alle mit aufgedecktem Angesichte die Herrlichkeit des Herrn im Spiegel beschauend, werden in dasselbe Bild umgestaltet von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, da ja diese Umgestaltung vom Herrn des Geistes ausgeht." Hier wird unsere δόξα als Abbild der δόξα Christi gefasst, und als etwas bereits gegenwärtig in der Entwicklung Begriffenes dargestellt*). Es leuchtet ein, dass die δόξα hier vorzugsweise von der geistigen Verähnlichung mit Christo zu verstehen ist; als solche ist sie eben, weil in der Entwickelung begriffen, gegenwärtig und künftig zugleich. Ebenso ist 2 Kor. III, 7 ff., wo von der δόξα der neuen διαθήκη die Rede ist, abwechselnd das Präsens (V. 9 vgl. 10) und das Futurum (V. 8. 11.) gebraucht, und V. 12 wird die künftige δόξα ausdrücklich unter die ἐλπὶς gestellt. Endlich nach 2 Kor. IV, 17 wird durch unser gegenwärtiges geringes Leiden καθ' ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολὴν αἰώνιον βάρος δόξης gewirkt, wobei das Praesens κατεργάζεται zu beachten ist. — Die schon gegenwärtig beginnende δόξα ist sonach ewig, fort und fort zu überschwenglicher Grösse sich steigernd.

Dagegen wird an anderen Stellen die δόξα allein in die Zukunft verlegt. Dies geschieht ausser Röm. V, 2 noch VIII, 17. 18. 21. 1 Kor. XV, 43. Um nun den Begriff der uns beschiedenen δόξα möglichst richtig zu bestimmen, müssen wir ein leibliches und ein geistiges Element zusammenfassen. Röm. II, 7 wird die δόξα mit τιμὴ und ἀφθαρσία zusammengestellt; Röm. VIII, 21 steht sie der φθορὰ (vgl. 1 Kor. XV, 42), 1 Kor. XV, 43 der ἀτιμία entgegen. An letzterer Stelle ist die ἀτιμία vorwiegend im leiblichen Sinne zu fassen; doch wird 2 Kor. VI, 8 derselbe Gegensatz gemacht, ohne dass dort die leibliche Auffassung möglich wäre. Wir werden deshalb ein Recht haben, 1 Kor. XV, 43 das leibliche und geistige Element zu verbinden. Wenn wir ferner Röm. VIII, 21 auf den Gegensatz der δουλεία τῆς φθορᾶς und

*) Jedenfalls ist an dieser Stelle die Ansicht Rückert's und de Wette's die richtige, dass ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν eine gradweise Steigerung unserer δόξα bezeichne. Die gegentheilige Ansicht (Billroth, Fritzsche, Meyer) will ἀπὸ δόξης auf Christi Herrlichkeit beziehen, was wegen des Folgenden eine Tautologie ergiebt.

der ἐλευθερία τῆς δόξης stossen, so wird auch hier der Begriff der δόξα beide Momente, das geistige und das leibliche in sich begreifen. Bestätigt wird diese Ansicht durch 2 Kor. III, 7 ff. (s. oben.) und insbesondere durch Röm. II, 7, wo denen, welche in rechter Weise die δόξα suchen, die ζωὴ αἰώνιος zu Theil wird *), beide Begriffe also in dem engsten Verwandtschaftsverhältnisse stehen; desgleichen durch Röm. V, 9. 10, wo das σώζεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς und σώζεσθαι ἐν τῇ ζωῇ Χριστοῦ dasselbe nur von einer anderen Seite dargestellt, was V. 2 durch die gehoffte δόξα bezeichnet war. Wir können hiernach δόξα als die, die Herrlichkeit Gottes und Christi abbildende, Verherrlichung und Verklärung unseres physischen und geistigen Lebens bezeichnen, welche mit unserem Eintritte ins Christenthum beginnt, zu immer höheren Stufen sich entwickelt, und dereinst im Jenseits im überschwänglichen Masse ihre Vollendung finden wird.

Diese dereinstige Vollendung aber wird stattfinden bei der Parusie Christi, 1 Kor. XV, 43. vgl. 23. Ihr Antritt wird seinem Charakter nach eine ἀποκάλυψις δόξης sein, Röm. VIII, 18 (πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς), ein Ausdruck, der sehr bezeichnend ist für das dereinstige auch äusserliche Hervortreten der bereits jetzt innerlich in uns begonnenen δόξα. Verwandt ist die Bezeichnung ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ, V. 19, sofern eben in der dereinstigen δόξα unser (allerdings principiell schon jetzt vorhandenes) Kindschaftsverhältniss äusserlich in die Erscheinung treten wird. Der Anfang zur δόξα ist jetzt bereits durch die Geistesmittheilung gemacht (V. 23. ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες), aber eben nur der Anfang. Die eigentliche ἀποκάλυψις, welche wesentlich als definitive υἱοθεσία oder als Befreiung von unserem jetzigen hinfälligen Leibe, und als Bekleidung mit einem neuen Leibe erscheint, Röm. VIII, 23 (vgl. 1 Kor. XV. 2 Kor. V, 1—9), und zugleich sich zur Verklärung und Vergeistigung der ganzen physischen Natur (der κτίσις) er-

---

*) Dass δόξαν, τιμὴν, ἀφθαρσίαν von ζητοῦσιν abhängt, ζωὴν αἰώνιον aber Prädicat zu dem supplirenden ἀποδώσει ist, dürfte jetzt fast selbstverständlich sein (Fritzsche, Meyer, Rückert, de Wette, Tholuck Krehl u. A.).

weitert (Röm. VIII, 19—21), ist noch in die Zukunft gelegt. Aber eben weil sie noch hauptsächlich in der Zukunft liegt, ist unser gegenwärtiger Zustand wesentlich unter die Hoffnung gestellt. Wir und die ganze Natur sind von sehnsüchtigem Verlangen erfüllt, das Ziel der Vollendung und Verklärung zu erreichen, Röm. VIII, 19. 25, vgl. die *ἀποκαραδοκία* V. 19, das *ἐπ' ἐλπίδι* V. 20, das *συνωδίνει* und *συστενάζει* V. 22, das *καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι* V. 23. Besonderes Gewicht zu legen ist endlich auf V. 24 f., wo die *ἐλπὶς* ausdrücklich auf das noch nicht Sichtbare, das ist eben auf jene *ἀποκάλυψις δόξης* bezogen wird.

Dieses dereinst bei der Parusie Christi in die Erscheinung tretende Vollendung des Erlösungswerkes Christi, die definitive geistige und leibliche Verherrlichung und Verklärung aller Dinge ist also eben das recht eigentliche Object unserer Hoffnung.

Es ist hier nicht der Ort, auf die eschatologischen Fragen näher einzugehen. Wichtig für weitere Zwecke ist aber die Bedeutung welche, der *ἐλπὶς* zum Schlusse der eben erörterten Stelle beigemessen wird. V. 24, und 25 heisst es nämlich: *τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν· ἐλπὶς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς. ὃ γὰρ βλέπει τις, τί καὶ ἐλπίζει; εἰ δὲ ὃ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα.* Die Hoffnung wird hier als Princip der bereits erfolgten *σωτηρία* bezeichnet, und zwar eben insofern, als sie nicht auf etwas schon Sichtbares gerichtet, sondern ein *δι' ὑπομονῆς ἀπεκδέχεσθαι* sei. Das die *σωτηρία* eigentlich Vermittelnde ist mithin die *ὑπομονή*. Das Verhältniss derselben zur *ἐλπὶς* wird nun Röm. V, 2 ff. näher bestimmt. Während es V. 2 heisst: *καὶ καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*, fährt der Apostel V. 3 fort, *οὐ μόνον δὲ, ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν, εἰδότες ὅτι ἡ θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμὴν, ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα. ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει κτλ.* Merkwürdig ist hier, dass die *ἐλπὶς* an einer doppelten Stelle vorkommt. Durch Christum haben wir den Zutritt zu der Gnade, in welcher wir uns befinden, und rühmen uns auf die Hoffnung hin der von Gott uns zu verleihenden *δόξα*. Hier ist schon der Ausdruck *καυχᾶσθαι* zu berücksichtigen, welcher diese *ἐλπὶς* als eine freudige, in Worte überströmende zeichnet. Aber dies ist nicht genug. Zu diesem *καυχᾶσθαι ἐπ' ἐλπίδι* muss noch ein *καυ-*

χᾶσθαι unter dieser Hoffnung anscheinend widersprechenden Verhältnissen kommen, ein καυχᾶσθαι in Drangsalen, wiefern nämlich diese gerade das Mittel sind, die ἐλπὶς erst recht zu kräftigen. Denn in Drangsalen wird der Hoffnung die Pflicht auferlegt, standhaft auszuharren; und erst durch dieses standhafte Ausharren wird die rechte christliche Hoffnung bewährt. Darum geht denn die Hoffnung aus der ὑπομονὴ und δοκιμὴ als eine neue, kräftigere und zuversichtlichere Hoffnung hervor: ihr ethischer Werth ist durch das Feuer der Drangsal geläutert. Ganz ähnlich sind denn Röm. XII, 12: τῇ ἐλπίδι χαίροντες, und τῇ θλίψει ὑπομένοντες zusammengestellt. Ebenso heisst es Röm. XV, 4: ἵνα διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ διὰ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν τὴν ἐλπίδα ἔχωμεν. Es ist an dieser Stelle nicht sowol dieses gesagt, dass unsere Hoffnung auf das in der Schrift Verheissene gegründet sei, sondern vielmehr dieses, dass die Hoffnung uns zu Theil wird durch die Ausdauer und den getrosten Muth, welche gewirkt werden durch die Schrift *). Das in der Schrift Vorhergeschriebene sind also hier nicht die Verheissungen selbst, sondern das zu unserer διδασκαλία Dienende, zum geduldigen, getrosten Abwarten der Verheissung uns Ermahnende; also Stellen verwandten Inhalts mit der V. 3 citirten Psalmstelle (man sehe hierüber die Erörterung bei Fritzsche). Vgl. noch 2 Kor. I, 6 die παράκλησις und σωτηρία erweist sich wirksam in der ὑπομονὴ der παθήματα, vgl. Röm. II, 7. 2 Kor. VI, 4. XII, 12.

Sonach ist die ἐλπὶς ein wesentlich ethischer Zustand in uns: es ist die freudige unerschütterliche, durch Drangsale nur immer mehr gesteigerte Zuversicht auf die dereinstige Vollendung des Heils in Christo durch Verherrlichung und Verklärung aller Dinge. Die ἐλπὶς ist insofern auf Christum gegründet, wie Paulus Röm. XV, 12 mit den Worten des Jesaias (XI, 10) zeigt: ἔσται ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαὶ καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν, ἐπ' αὐτῷ ἔθνη ἐλπιοῦσιν.

*) Zum richtigen Verständnisse der Stelle ist festzuhalten: 1. dass ἐλπὶς nicht Object der Hoffnung, sondern der subjective Zustand der Hoffnung selbst ist. 2. dass παράκλησις hier nicht Tröstung, Ermuthigung, sondern, wie sich durch die Parallele ergiebt, den durch die Ermuthigung hervorgerufenen getrosten Zustand selbst bedeutet, vgl. 2 Kor. I, 5. VII, 4. VIII, 4. — 3. dass τῶν γραφῶν auf beides sich bezieht, auf ὑπομονῆς und auf παρακλήσεως, Meyer, Fritzsche, de Wette.

Hiermit ist aber auch die weitere Frage nach dem Verhältnisse der ἐλπὶς zur πίστις eigentlich bereits beantwortet. Nach der früheren Erörterung über die πίστις leuchtet ein, dass eben jene freudige, unerschütterliche, immer mehr und mehr im Wachsthume begriffene Zuversicht auf das (noch künftige) messianische Heil ganz entschieden im Begriffe der πίστις mit enthalten ist. Daher entspricht denn auch die Redensart: ἐπ' αὐτῷ ἐλπιοῦσιν, Röm. XV, 12 ganz dem πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ, Röm. IX, 33. X, 11. Ganz bezeichnend für das Verhältniss zwischen πίστις und ἐλπὶς ist es nun, wenn Paulus gleich nach dem ἐπ' αὐτῷ ἐλπιοῦσιν XV. 13 fortfährt: ὁ δὲ θεὸς τῆς ἐλπίδος πληρώσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης ἐν τῷ πιστεύειν, εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου. Hier rührt also das Erfüllen mit aller Art von Freude und Friede, welche im Glauben beruht, vom θεὸς τῆς ἐλπίδος her, und hat den Zweck, dass wir uns reichlich erweisen sollen in der Hoffnung. Der Gott, von dem die Hoffnung ausgeht, bringt also das πιστεύειν in uns hervor: aus diesem entsteht Friede und Freude, und dadurch wird wieder das περισσεύειν ἐν τῇ ἐλπίδι, d. i. nicht die Hoffnung schlechthin, sondern das sich in derselben reichlich erweisen gewirkt. Es ist unschwer einzusehen, dass zwischen dem πιστεύειν und der ἐλπὶς ein ähnliches Verhältniss stattfindet, wie zwischen der doppelten ἐλπὶς, Röm. V, 2 ff. πίστις und ἐλπὶς fallen also hier für das Bewusstsein in der Hauptsache zusammen. Etwas Aehnliches findet statt 1 Kor. XV, 19: εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν Χριστῷ ἠλπικότες ἐσμὲν μόνον, ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμέν, d. i. wenn wir solche sind, die nur in diesem Leben ihre Hoffnung auf Christum gesetzt haben", wie Meyer richtig erklärt. Dieses ἠλπικότες ἐν Χριστῷ ist aber nach dem ganzen Zusammenhange nichts Anderes als die πίστις, von der V. 14. 17 die Rede war, die Hoffnung, dass von Christo uns das Heil, und die Befreiung von der Sünde kommt.

Man wird sich mithin vergeblich bemühen, in πίστις und ἐλπὶς einander ausschliessende Gegensätze zu finden: vielmehr schliesst umgekehrt der Begriff der πίστις den der ἐλπὶς ein. Die ἐλπὶς ist die πίστις speciell, sofern dieselbe auf das Zukünftige gerichtet ist. Aber die πίστις wurzelt ja auch in der Vergangenheit, sofern sie zurückgeht auf die Heilsthat Christi und auf das durch diese Heilsthat principiell schon verliehene

Heil; und dieselbe *πίστις* ruht wesentlich auch in der Gegenwart, sofern sie begrifflich auch wieder identisch ist mit dem neuen pneumatischen Leben, und sofern sie gegenwärtig sich wirksam erweist, durch die Liebe.

So ist die *πίστις* der, Vergangenheit Gegenwart und Zukunft in sich zusammenfassende, also über allen Wechsel der Zeit erhabene göttliche Lebenszustand in uns. Die Liebe und die Hoffnung aber werden nur als Momente begriffen werden können, welche in dem Glauben enthalten sind.

---

3. Zusammenfassung des Verhältnisses der *πίστις* zur *ἀγάπη* und zur *ἐλπίς*. 1 Kor. XIII, 13.

Nun erst kann an die entscheidende Stelle gegangen werden, 1 Kor. XIII, 13: *νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.* Wir haben schon bei einer früheren Gelegenheit p. 98, als wir zur Erörterung von 2 Kor. V, 7 gegenwärtige Stelle zu Hilfe nahmen, nachgewiesen, dass jenes *νυνὶ δὲ μένει* nicht blos auf die Gegenwart sich beziehe, sondern darauf, dass diese drei im Gegensatze zu anderen vergänglichen Charismen einen noch in das Jenseit hinein bleibenden Werth haben, dass also jede Auslegung unstatthaft ist, welche *μείζων* durch die längere Dauer der *ἀγάπη* erklärt. Wir finden jetzt das, was wir damals aus sprachlichen Gründen hinstellen mussten, durch die dogmatische Anschauung des Apostels völlig bestätigt. Wenn auch von der *ἐλπὶς* ausdrücklich behauptet wird: *ἐλπὶς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπὶς*, Röm. VIII, 24, und insofern als *πίστις* in dem engeren Sinne von *ἐλπὶς* gefasst wäre, dasselbe auch vom Glauben gesagt werden könnte: so ist dies doch überall da unmöglich, wo wie hier *πίστις* ausdrücklich von *ἐλπὶς* geschieden ist.

Was bedeutet nun *πίστις* hier im Unterschiede von *ἐλπὶς* und *ἀγάπη*? Man könnte versucht sein, *πίστις* nach V. 2 auf die Wunderkraft zu beziehen. Allein dies erscheint doch V. 13 zu eng, und man sieht nicht ein, worin dann der wesentliche Unterschied zwischen der *πίστις* und den übrigen Charismen liegen soll. Denn da unter den dereinst verschwindenden Gnadengaben nicht blos die *γνῶσις*, sondern auch die *προφητεῖαι* und die *γλῶσσαι* erscheinen, welche beide ja nicht sowol durch die Klarheit

der Erkenntniss, sondern durch die Innigkeit und Lebendigkeit des christlich gläubigen Gefühles bedingt sind: so würde man schlechterdings nicht abzusehen vermögen, was denn die blose Wunderkraft vor den *προφητεῖαι* und *γλῶσσαι* voraushabe, dass sie bestehen bliebe während jene vergingen. Einen besseren Anhaltepunkt für die Auslegung scheint V. 7 zu bieten: *ἡ ἀγάπη πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει.* Nun kann allerdings hier nur von dem Verhältnisse zu anderen Menschen gesprochen sein: das *πιστεύειν*, welches also hier in der *ἀγάπη* als ein Moment derselben enthalten ist, wird die vertrauensvolle Herzenseinfalt sein, welche den Anderen nichts Böses zutraut; das ebenfalls in der *ἀγάπη* enthaltene *ἐλπίζειν* aber wird wol als die Hoffnung auf die Kraft des auch im bösen Menschen noch enthaltenen Keimes des Guten gefasst werden müssen (als die Hoffnung, der Andere werde sich doch nicht als so schlecht erweisen, als Viele meinen). Nur dürfen wir allerdings auch diese Begriffe nicht unbedingt auf V. 13 übertragen, und als Object zu *πίστις* und *ἐλπὶς* die Nebenmenschen betrachten wollen. Denn einmal würde dann ein hinter dem gewaltigen Anlaufe der Worte weit zurückbleibender Sinn entstehen; auch würde unerklärt bleiben, warum dann nicht auch des *στέγειν* und *ὑπομένειν* Erwähnung geschehe. Sodann aber ist in den unmittelbar vorhergehenden Worten nicht unser Verhältniss zu den Nebenmenschen, sondern unser Verhältniss zu Gott betrachtet: vgl. das *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* und das *ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην* V. 12 (vgl. auch VIII, 2. 3.).

Wir werden daher *πίστις* ganz allgemein als c h r i s t l i c h e *π ί σ τ ι ς*, als den innerlichen Gemüthszustand der vertrauensvollen Hingabe an Gott zu fassen haben, in welchem wir uns in ewiger Gegenwart eins fühlen mit Gott. Die *ἐλπὶς* wird ferner zu betrachten sein als eine im Diesseit begründete, aber auch im Jenseit noch nicht schlechthin aufgehobene Hoffnung auf i m m e r h ö h e r e Vollendung und Verherrlichung. Die *ἀγάπη* endlich wird sein die fort und fort aus dem Principe des Glaubens sich herausstellende t h ä t i g e Hingebung an Gott Christum und die Brüder, eine, auf Grund unserer eignen durch Gottes Geist neuhergestellten sittlichen Kraft, Inneres und Aeusseres zusammenfassende hingebende Lebensthätigkeit, und insofern das Band der Einheit zwischen Gott, Christo und der christgewordenen Menschheit, als die, Le-

bensfrüchte bringende, Consequenz des Glaubens*). So ist die πίστις erst in der ἀγάπη zu ihrer höheren Vollendung gelangt, denn nur die πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, Gal. V, 6 gilt etwas. Ebenso ist die ἐλπὶς erst in der ἀγάπη verbürgt, denn nur εἴ τις ἀγαπᾷ τὸν θεὸν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ' αὐτοῦ, 1 Kor. VIII, 3.

Mithin ist die ἀγάπη darum μείζων, weil sie erst das Kriterium der Aechtheit des Glaubens, und die Bürgschaft für die Gewissheit der Hoffnung ist**).

*) Nicht diese einzelnen Lebensfrüchte selbst, d. i. die guten Werke: denn diese können auch auf anderem Grunde als der ἀγάπη ruhen.

**) Hoffentlich darf heutzutage nicht mehr gegen den Unsinn polemisirt werden, welchen ein geistloser „Rationalismus" (!?) den Apostel sagen lässt, dass die Bruderliebe mehr werth sei als der christliche Glaube, sofern man diesen auch allenfalls entbehren könne, wenn man nur die Liebe habe. Im Sinne des Paulus giebt es keine andere Liebe zu den Brüdern als die, welche von der Liebe zu Christo stammt (vgl. oben p. 173.), diese aber setzt den Glauben voraus. Eine Liebe, die nicht auf religiöser Grundlage ruht, hat auch keinen sittlichen Werth: denn sie ist entweder grundlos, oder auf Egoismus gegründet.

Stellenregister.

Druck von C. P. Melzer in Leipzig

Berichtigungen und Zusätze.

S. 33 Z. 11 v. o. statt Il lies ll.
„ 47 „ 25 v. o. statt geneigt lies gemeint.
„ 50 „ 5 v. o. das Komma nach dass zu streichen.
ibid. „ 3 v. u. statt locale, lies judiciale.
„ 61 „ 3 v. o. statt *του νόος* lies *τοῦ νοὸς*.
„ 64 „ 1 v. o. statt steht lies stellt.
„ 64 „ 9 v. o. statt *γραμμασίν* lies *γράμμασιν*.
„ 75 „ 12 v. u. statt 58 f. lies 581 f.
„ 78 „ 14 v. u. nach Commentaren die Parenthese zu schliessen.
„ 81 „ 17 v. u. statt nach lies noch.
„ 86 „ 21 v. u. statt des lies der.
„ 99 „ 15 v. u. statt dass lies das
„ 102 „ 15 v. u. statt לנו lies לָנוּ.
— — — statt עבר lies עֵבֶר.
„ 122 „ 11 v. u. zu den Worten „sei es dass es irgend wie zu einem Collectivbewusstsein sich erweitert“ vergleiche man den Aufsatz des Herrn Prof. Liebner in der allgem. Monatsschrift für Wissenschaft u. Literatur Juli 1851. p. 63 ff.
„ 150 „ 15 v. o. nicht nur zu streichen.
„ 152 „ 13 v. u. vor unbedingt ist das Wörtchen so einzuschieben.
„ 180 „ 11 v. u. statt Er lies Es.
ibid „ 6 v. u. das Komma nach Stelle zu streichen.
„ 200 „ 11 v. u. statt *ἐνεολογηθήσονται* lies *ἐνευλογηθήσονται*.
„ 202 „ 21 v. o. statt *δύναμει* lies *δυνάμει*.
„ 203 „ 16 v. u. statt *δια* lies *διὰ*.
ibid. „ 2 v. u. statt Unter lies Ueber.
„ 207 „ 19 v. o. ist das Komma vor welche zu setzen.

